Supplément à la « Vie Spirituelle »

Mars 1924

ÉTUDES ET DOCUMENTS

La tradition mystique du Carmel

(suite)

Le 24 août 1562, sainte Thérèse fonde l'humble maison de Saint-Joseph d'Avila, tandis que disparaît à Chypre le dernier couvent de la Règle Primitive. Il est bien certain que le but de la Réformatrice n'est pas de « faire du nouveau », mais tout simplement de faire revivre le glorieux passé du Carmel. « Nous observons la Règle de Notre-Dame du Mont-Carmel tout entière et sans instigation, c'est-à-dire telle qu'elle a été dressée par le P. Hugues, cardinal de Sainte-Sabine et donnée en 1248, la cinquième année du pontificat du pape Innocent IV », affirme la Sainte dans le livre de sa *Vie* (1). Et, au livre des *Fondations*, elle déclare : « Dans ce commencement de réforme, notre but... est de renouveler la Règle de la Vierge... notre souveraine et notre patronne. Eh bien, ne lui faisons pas l'affront, à Elle et aux saints qui furent nos devanciers, de mener une vie opposée à la leur (2). »

Il est fort possible que les Carmes mitigés n'aient pas eu grande influence sur la formation intellectuelle de la Sainte (3). A cela, comme l'a judicieusement montré le R. P. Benoît-Marie de la Croix, C. D., il y a des causes

(1) Chap. xxvi. Édition des Carmélites.
(2) Chap. xiv.
(3) *Sainte Thérèse écrivain* par l'abbé R. Hoornaert, p. 161.

locales et historiques fort recevables (1). Mais, si sainte Thérèse, « dans toutes ses difficultés, soit qu'il s'agissait de maladies physiques ou de questions de droit, recourait aux Jésuites comme à des spécialistes » et si, d'autre part, dans ses doutes spéculatifs elle s'adressait tout naturellement aux Dominicains du gigantesque couvent de Saint-Thomas, « les plus grandes lumières intellectuelles de la Vieille-Castille », il faut bien supposer cependant que c'est au Carmel et par le Carmel qu'elle recevait communication de l'esprit de son Ordre, que le ciel lui faisait aimer jusqu'à se sacrifier pour le faire refleurir. Loin de nous la pensée de diminuer en quoi que ce soit le tribut de gratitude que nous devons aux familles religieuses de saint Pierre d'Alcantara, de Dominique Banes, de Balthasar Alvarez. Grâce à Dieu, nous avons hérité de l'âme reconnaissante de notre Mère; mais il convient que nous nous élevions contre je ne sais trop quel évolutionnisme qui jugeant du dehors ne voit partout que des causes de changement et tendrait à diminuer la valeur de l'essence même des Ordres religieux. L'esprit du Carmel, revivifié, « repensé » par sainte Thérèse, est toujours identique à lui-même. Il n'est pas un agrégat d'apports étrangers, un composé d'influences : il est *un tout* subsistant et indépendant. — Il arrive qu'on s'imagine faire son devoir en pratiquant les vœux de religion. Ce n'est pas assez, il faut méditer et vivre l'esprit de son Ordre, puisque ce n'est pas n'importe comment, en imitant les autres, mais bien d'une certaine manière très précise que Dieu nous veut à son service. Or c'est l'Esprit de l'Ordre, — façon caractéristique et permanente de voir, vouloir et sentir — qui donne à notre vie intérieure et extérieure le cachet voulu par Dieu.

Le T. R. P. Wessels nous disait que l'*Institution* exerça une influence sur sainte Thérèse. Quelques textes le montrent bien.

(1) Étude sur l'ouvrage précédent par le R. P. Benoît, O. C., et parue dans le *Messager de sainte Thérèse*, mai 1923, p. 149.

La première fin du « Propositum » s'acquiert « par notre travail et notre effort vertueux. Elle consiste à offrir à Dieu un cœur saint, exempt de toute tache actuelle du péché. Nous atteignons cette fin lorsque nous sommes parfaits et cachés dans *Carith* ». Les grands moyens sont donc le dépouillement et la solitude. — Or, la sainte Réformatrice écrit dans le *Chemin de la Perfection*, adressé par elle « aux religieuses de Notre-Dame du Mont-Carmel selon la première Règle » : « Nos armes sont la sainte *Pauvreté*, et vous savez en quelle estime, en quelle fidèle pratique elle était chez nos saints Pères du commencement de notre Ordre (1). » — « C'est une grande chose pour l'oraison que de s'habituer à la *solitude*; et comme la vie d'oraison doit être fondamentale en ce monastère, il faut faire tous nos efforts pour nous affectionner à ce qui la favorise (2). » — « Rappelons-nous nos saints Pères, ces ermites d'autrefois dont nous cherchons à imiter la vie. Quelles *souffrances* n'ont-ils pas eu à supporter et dans quel *isolement*! (3) »

La deuxième fin du « Propositum originel » nous est communiquée « par un pur don de Dieu. Elle consiste à expérimenter déjà dans cette existence... à voir dans le cœur mystiquement la force de la divine présence et à goûter la douceur de la gloire d'en-haut ». — Et voici que dans un autre livre, le *Château de l'âme*, également « écrit pour ses sœurs et ses filles les carmélites déchaussées (4) », sainte Thérèse, au moment même de traiter de l'union mystique, au chapitre premier des cinquièmes Demeures, fait la déclaration suivante : « Ainsi, nous toutes qui portons ce saint habit du Carmel, nous sommes appelées à l'oraison et à la contemplation, c'est là *notre première Institution*, nous sommes de la race de ces saints Pères du Mont-Carmel qui, en si profonde solitude et en si complet mépris du monde, cherchaient le trésor, la perle précieuse dont nous parlons. »

(1) Chap. II. — (2) Chap. IV. — (3) Chap. XI. — (4) Titre du manuscrit original de la main de la Sainte.

L'Ordre lui-même, en la personne d'un de ses plus illustres généraux, Jean-Baptiste Rubeo de Ravenne (1507-1576) (1), va approuver l'esprit de la Sainte et l'œuvre qu'elle a entreprise et — comme dit l'historien — « mettre par avance son sceau et son seing à une œuvre plus grande qu'elle avait déjà entrevue, mais à la réalisation de laquelle elle n'osait guère croire (2) ». Le 12 avril 1567, le P. Rubeo vint à Avila. Il visita la Mère et — dira-t-elle dans ses *Fondations* — « il était charmé de notre manière de vivre, qui lui semblait une image — imparfaite sans doute — des commencements de notre Ordre (3) ». Le général ordonna à sainte Thérèse de poursuivre son œuvre. Or, après son départ, la Mère vint à faire réflexion que ses filles auraient beaucoup de peine à se conserver dans cet esprit primitif, à moins qu'elles ne fussent conduites par des religieux « *capables d'expliquer leurs constitutions et les connaissant pour les avoir pratiquées* (4) ». Elle a besoin de l'Ordre, et aussitôt elle demande au P. Rubeo permission d'entreprendre la réforme des Carmes.

Le général libella, le 14 août 1567, la patente autorisant la fondation des frères déchaussés. La pensée du Carmel y est montrée toute nue : « Nous le déclarons — dit magnifiquement Rubeo — et nous pouvons le faire en toute vérité, le zèle de l'honneur de Dieu et du progrès spirituel des religieux et des religieuses de cet ordre, si ancien et si aimé de la Sérénissime Reine des Cieux, ne cesse de consumer notre cœur et d'exciter en nous une sollicitude toute spirituelle... Nous voudrions que tous les religieux appartenant à cet ordre fussent autant de clairs miroirs, de lampes ardentes, de torches enflammées, d'étoiles resplendissantes, capables d'éclairer et de guider ceux qui sont voyageurs au milieu de ce monde. A cette fin, notre plus

(1) Cf., à partir d'avril 1908, dans les *Chroniques du Carmel* la belle étude du R. P. Benoît-Marie de la Croix, C. D.

(2) Ibid., juin 1908, p. 176.

(3) Chap. II.

(4) Lettre à l'évêque d'Avila.

grand désir est qu'ils s'emploient au commerce continuel et familier avec Dieu, et que, par le moyen de l'oraison, par l'exercice des saintes méditations et contemplations, ils s'efforcent de s'unir tellement à lui, que leur esprit, encore retenu dans la chair, vive déjà dans les cieux et ne serve le corps que par pure nécessité... Nous souhaitons qu'il marchent en esprit et en vérité, avec la prudence du serpent et la simplicité de la colombe, affranchis de tout ce qui peut altérer et bannir de l'âme la candeur et la pureté toute sainte de l'ardente charité de Dieu, dans l'oubli d'eux-mêmes, absorbés dans ces élévations sublimes qu'on ne saurait expliquer, parce qu'elles excèdent les voies ordinaires. Tantôt, en effet, la lumière de ces divines opérations passe avec rapidité, tantôt elle pénètre et investit l'âme tout entière; tantôt elle s'éloigne et se retire au centre intime de l'âme, tantôt elle semble courir, voler, monter et descendre, sans que les plus habiles dans ces voies puissent la suivre, et cependant elle nous laisse tout baignés de larmes, le cœur inondé d'une rosée toute suave, abondante en profits spirituels (1). » — N'est-ce pas là l'écho de l'antique tradition, l'invitation de tout le passé, qu'ensemble nous avons parcouru, à revivre la vie mystique intégrale du Carmel?

« A peu de temps de là — raconte sainte Thérèse — un jeune Père qui étudiait à Salamanque vint dans la ville (Medina del Campo). Son nom est frère Jean de la Croix... J'appris de sa propre bouche qu'il avait lui aussi le désir d'entrer chez les Chartreux. Je lui déclarai alors mon projet et lui demandai avec instance d'attendre que le Seigneur nous donnât un monastère; je lui fis voir que s'il voulait embrasser une vie plus parfaite, il avait tout avantage à le faire dans son ordre même et que Dieu en serait plus glorifié (2). »

Le 28 juillet 1568, sainte Thérèse écrivait à Rodriguez

(1) Édition des Carmélites, tome III, document 5, p. 515-516.
(2) *Fondations*, chap. III.

de Moya : « En ce moment, grâce à Notre-Seigneur, il se fonde pour les religieux de notre ordre des monastères de la Règle primitive sur le modèle de ceux qui sont établis pour les religieuses et où régnera le même esprit d'oraison et la même mortification. C'est à ces monastères que nous devrons être soumises. Je ne veux pas de monastères où ne règne pas l'esprit d'oraison. »

On connaît la fondation de Duruelo. On sait combien héroïque fut la vie et profonde la contemplation de saint Jean de la Croix et du Père Antoine de Jésus. Arrêtons-nous et considérons la pensée de notre Docteur mystique, nous verrons que sa doctrine est bien celle de l'*Institution*. Les Carmes de Lille dans leur excellent travail sur *les disciples de sainte Thérèse* ont heureusement cité une page du premier historien de saint Jean de la Croix où il est dit que le saint « trouvait la doctrine ancienne... si contraire aux nouvelles opinions qui avaient cours de ce temps-là au sujet de l'oraison mentale qu'il employa beaucoup de temps pour les connaître sous leur vrai jour et tirer au clair l'essence véritable de la contemplation fructueuse *qui était comme le fondement de la vie qu'il professait*... la véritable contemplation *enseignée par les saints* était abandonnée pour de nouvelles méthodes d'oraison inventées par des maîtres modernes et plus fondées sur l'industrie humaine que sur les opérations divines de la grâce (1) ». Joseph de Jésus-Marie dit encore : « De cet exercice céleste (de la contemplation) découlaient en cette nouvelle congrégation les mêmes effets qui avaient été expérimentés pendant tant de siècles dans les congrégations anciennes, et de même qu'il y avait eu tant et de si grands comtemplatifs, d'hommes héroïques et de grands saints dont parlent à chaque pas les histoires de l'Église, ainsi on expérimentait la même chose dans cette réforme, tandis que ses religieux et ses religieuses se gouvernaient par l'esprit de notre Père saint Jean de la Croix... Toute la prétention de notre

(1) *Vie Spir.*, octobre 1922, p. 144.

saint Père dans le gouvernement des âmes d'oraison était de les débarrasser des obstacles à la *réception surnaturelle* des choses de Dieu et à les acheminer à l'union avec lui, comme au terme de leur félicité, *par la voie de l'esprit* et dans le repos et la pureté des puissances de l'âme...

« Combien vaut, pour le profit des âmes contemplatives, la conduite de ce Maître spirituel expérimenté, l'expérience même l'a démontré dans cette congrégation; mais quand vinrent à manquer l'expérience et le magistère de notre Père saint Jean de la Croix, arrivèrent d'autres maîtres qui favorisaient plus le discours de la raison et l'opération inquiète de l'âme *que les actes simples spirituels où se reçoivent l'opération divine et les effets de l'influence surnaturelle qui opèrent notre perfection*, ils faisaient en leurs disciples un ouvrage si différent, que, sortant de là souvent la tête percluse, ils se trouvaient avec peu d'élévation spirituelle. Et comme dans les noviciats on ne leur enseignait pas comment s'acheminer vers la contemplation quand ils étaient au point pour elle, ils sortaient de l'école sans savoir *le principal de leur vocation* et ils demeuraient le reste de leur vie sans le savoir, *travaillant dans l'oraison avec leur opération naturelle sans laisser de place à l'opération divine qui introduit la perfection dans l'âme* (1). »

Ces textes sont lumineux et du plus grand intérêt. Il n'y a aucun doute, le Saint veut mener à la contemplation infuse les enfants du Carmel, eux qui par leur sainte vocation y sont spécialement appelés (2). C'est pour eux, déclare le P. Patrick, que saint Jean de la Croix se fait maître spirituel, et d'autant plus volontiers que, les trou-

(1) *Don qu'eut saint Jean de la Croix pour guider les âmes*, chap. 22.

(2) « Une fois que cet appétit (de l'âme) est plus ou moins rassasié,... alors Dieu commence, comme on dit, à sevrer l'âme et à la mettre en état de contemplation. Surtout chez les personnes consacrées au service de Dieu, *ce changement a souvent lieu après un temps relativement court...* lorsque les actes discursifs et les méditations cessent malgré le désir de l'âme... Il faut en conclure que Dieu est intervenu, qu'il est devenu l'agent conducteur de l'âme passive. » *Vive Flamme*, III[e] strophe, vers 3. Hoornaert, p. 230.

vant occupés à gravir la « *montée du Carmel* », ils n'avaient plus besoin que d'un guide ayant l'expérience personnelle des difficultés de l'ascension; mais c'est l'expérience, assure Jean de Jérusalem, qui seule peut leur apprendre à les surmonter (*Institution*, ch. 1). C'est pour cela que l'étude de son *Livre*, comme celle des œuvres de saint Jean de la Croix, donne une si grande impression de l'excellence de leur enseignement. L'un et l'autre nous font sentir combien est « solide et substantielle », selon l'expression de saint Jean de la Croix, la doctrine du détachement, qui implique la pratique parfaite du premier précepte de la Loi et qui mène à l'union la plus étroite avec Dieu dès cette vie; elle est, de sa nature, si transformante qu'elle procure un avant-goût du bonheur céleste (1). » Pour le P. Patrick, saint Jean de la Croix n'a fait « *qu'adapter* avec une nouvelle ardeur *la méthode traditionnelle de son Ordre, sur les bases posées très explicitement par Jean de Jérusalem* (2) ». Le R. Père nous demande de comparer avec la doctrine de notre Docteur mystique l'interprétation des textes scripturaires cités au sixième et au septième chapitre de l'*Institution* où il est traité de la Charité parfaite, ainsi que « les quatre degrés du progrès religieux qui conduisent à l'absolue purification du cœur », notamment le quatrième, où « l'on reconnaît ce qui a le plus frappé le cardinal Wiseman dans les écrits de saint Jean de la Croix, c'est-à-dire « son intrépidité à se plonger dans les profondeurs de la contemplation (3) ».

Le P. Patrick conclut : « Sainte Thérèse et saint Jean de la Croix n'ont été des guides si sûrs dans l'ascension de la montagne mystique du Carmel, que parce qu'ils étaient

(1) *Études Carm.*, juillet 1913, p. 374-375.

(2) *Ibid.*, p. 370.

(3) Ibid., p. 379. — Les citations nombreuses que nous avons faites au début de ce travail suffiront sans doute au lecteur, auquel — d'ailleurs — il est toujours possible de consulter le texte même de la partie mystique de l'*Institution*, dans les *Analecta O. C.*, tome III, p. 347 à 368.

pénétrés des traditions et de l'esprit élianiques exprimés dans la Règle primitive rédigée par saint Albert d'après le *Livre de Jean de Jérusalem* (1). »

*
* *

En instituant la Réforme du Carmel, sainte Thérèse et saint Jean de la Croix ont assuré dans l'Ordre la subordination entre la vie érémitique primitive et la vie active. C'est ainsi qu'il est dit dans le prologue des Constitutions des Carmes déchaussés « *que la fin principale de l'institut est la contemplation et l'amour des choses divines, et la fin secondaire l'action, celle-là surtout qui est ordonnée au salut du prochain* ». Nous n'allons pas démontrer pourquoi et comment dans une religion mixte ou apostolique l'action doit dériver de la plénitude de la contemplation, — cela a déjà été fait très heureusement (2) et tel n'est pas le but de notre étude. Nous allons simplement considérer d'une manière très objective *quelle est cette contemplation* à laquelle le carme est obligé de tendre par ses lois. En élucidant cette question, nous démontrerons du même coup l'unité inviolable de la tradition mystique du Carmel.

Réunissons d'abord plusieurs textes de nos Constitutions. Le quatrième chapitre de la première partie, consacré à l'oraison mentale, débute par ces mots : « *Comme la fin principale de notre institut est la contemplation vers laquelle il faut tendre par l'exercice continuel de la présence de Dieu et par des heures réglées et journalières d'oraison...* »

(1) Ibid., p. 385-386.

(2) Cf. *Le Carmel* par un carme déchaussé (Art Catholique, Paris, 1922). — « Il (S. Jean de la Croix) disait que le dévoûment envers le prochain est un fruit de la vie spirituelle et contemplative. Comme elle est la nôtre d'après la Règle, elle implique pour nous la charge du prochain et nous ordonne d'avoir en vue son bien et sa prospérité. La Règle, en effet, a créé pour nous une vie mixte où s'unissent et s'harmonisent les deux, c'est-à-dire l'active et la contemplative. » (*Souvenirs du P. Élisée des Martyrs — Montée du Carmel*, tome II, Coornaert, 1922, p. XLIV.)

Nous lisons au début du chapitre septième : « *Rien ne contribue à l'union divine comme la réception fréquente et digne de la sainte Eucharistie...* » — Et au chapitre huitième : « *Le zèle de la pureté de conscience est extrêmement nécessaire à ceux qui désirent avoir les yeux du cœur nets pour contempler les choses divines.* » — Dans le chapitre onzième, consacré au silence, on lit enfin : « *L'intempérance de la langue étant gravement préjudiciable à la fin principale de notre institut, laquelle consiste dans l'application paisible de l'esprit à Dieu...* »

Après lecture de ces textes, reposons notre question : Quelle est la contemplation à laquelle le Carme doit tendre? Les Constitutions ne fournissent pas d'explications qui permettent de conclure avec autorité, il nous faut donc interroger les auteurs de l'Ordre. Or, personne ne contestera que l'interprète le plus autorisé de nos Constitutions soit le vénérable Père Jean de Jésus-Marie (1564-1615), qui eut une part prépondérante dans leur rédaction (1) et dont les ouvrages sont obligatoirement les livres de chevet des novices et de leurs maîtres, ainsi que l'indique très justement le R. P. Théodore de Saint-Joseph, C. D. : « Non seulement le « Vade-mecum », mais aussi nos Constitutions recommandent les enseignements du V. P. Jean de Jésus-Marie. Pour s'en convaincre on n'a qu'à confronter leur texte actuel avec le passage correspondant de leur première édition, lequel porte en termes exprès : *Autant que possible l'éducation des novices se fera conformément à l'*Instruction du maître des novices *et à l'*Instruction des novices, *deux ouvrages composés par le très Révérend Père Jean de Jésus-Marie, Ex-Préposé général de notre Congrégation, homme éminent en science et en sainteté* (2). »

(1) Cf. *Vida del V. P. Fr. Juan de Jesús Maria* par le P. Florencio del Niño Jesús. Burgos, 1819, c. 12.

(2) Cf. *Essai sur l'Oraison selon l'école carmélitaine* (Beyaert, Bruges, 1923), p. 30-31. Voici le texte des constitutions actuelles auquel l'auteur fait allusion : « Plurimum refert fratres novitios perfecte instrui

Or, Jean de Jésus-Marie déclare nettement que la fin principale de l'Ordre est la *contemplation divine ou contemplation des saints*, qu'aujourd'hui on appelle couramment *contemplation infuse* (1). Voici dans son intégralité le célèbre texte de l'*Instruction des novices* :

« Inter beatitudines has *divina contemplatio* (quae est actus intellectus in aeterna spectacula directi, et admiratione suspensi, *actus scilicet elicitus, ab excellentissimo inter alia omnia sapientiae dono*) sub cordis munditia reponitur : *qui quidem est potior Instituti nostri finis*, constans purissima divinitatis notitia ineffabili delectationi permixta; ut merito verae, ac futurae beatitudinis imaginem gerat. De qua tamen nihil modo dicendum : res enim juniorum fratrum captum excedit, *sed animum ut eo tendat, excitare deberet*. Disciplinae quippe hujus est, nosse, ineffabile bonum hoc in hoc etiam exilio strenuis militibus indulgeri : ut animi ad praelia erigantur, *et perennibus desideriis ad suavissimam contemplationem aspiret*. »

Instr. novit., pars II^a, ch. XXIV, II.
(Florence, III, p. 204, c.)

« Parmi les Béatitudes, il faut rapporter à la pureté du cœur *la contemplation divine*, qui est un acte de l'intelligence attentive aux spectacles de l'éternité et suspendue par l'admiration. *Cet acte est produit par le don de sagesse, le plus excellent de tous les dons : et il constitue la fin principale de notre Institut.* Il consiste dans une connaissance de Dieu très pure et accompagnée d'une ineffable douceur : en sorte que la contemplation est une image fidèle de la vraie et céleste Béatitude. Nous n'en dirons rien ici, parce que cette matière est au-dessus de la portée de nos jeunes frères, qui, néanmoins, *doivent exciter en eux le désir d'y atteindre*. Qu'ils sachent donc que ce bien ineffable est accordé dans cet exil à ceux qui combattent vaillamment; qu'ils le sachent, afin de s'animer au combat, *et de tourner sans relâche leurs plus ardentes aspirations vers les délices de la contemplation*. »

Trad. P. Berthold, p. 334.
(Bruxelles, 1872)

ut ad perfectionem excitentur. Propterea magistri novitiorum conscientiam oneramus ut omnia quae ad rerum spiritualium notitiam... pertinent, illos exacte doceat; et ad eum finem quotidie, ut in educationis instructione praescriptum est, ad eos sermonem habeat, et privatis admonitionibus frequenter erudiat. » Pars II, cap. VI, n° 1.

(1) Joseph de Jésus-Marie (1562-1629) appelle la contemplation enseignée par notre Père saint Jean de la Croix : « *la contemplation enseignée par les saints.* » (Cf. les textes de cet historien que nous avons cités plus haut.) Le rapprochement est instructif.

Cette *contemplation divine* n'est autre que la contemplation infuse, puisqu'elle est produite par le Don de Sagesse. Personne ne l'a, si ce n'est par un don surnaturel de Dieu, dit le vénérable auteur : « Per Sapientiam vero donum Spiritus Sancti aperte intelligit (S. Thomas). Ex hoc efficitur, *divinam contemplationem nisi ex dono Dei supernaturali nemini contingere* (1). » « Ex mero Dei dono nobis collatus », disait l'*Institution*.

Jean de Jésus-Marie traite longuement de la *contemplation divine ou contemplation des saints* au chapitre troisième de sa « théologie mystique », et il la donne comme le terme normal auquel conduit l'exercice de la méditation joint à une grande humilité et pureté de conscience. —

(1) *Theol. myst.*, ch. IV (Florence, II, p. 430, F.) — « Dono sapientiae adscribitur divina contemplatio, qua sancti sanctaeque judicium velut connaturale de rebus divinis efformabant, quam arctissime se cum illis purissimo quodam amore unientes. » *Schola Orat.*, Tract. de Fructibus, VI (Flor. III, p. 553, H). — « Theologus enim, qui novit, unumquemque, qui in gratia Dei est multos habitus infusos a divina gratia inseparabiles, in intellectu habere, qui vel ad res divinas penetrandas (uti Domini intellectus) vel ad divina contemplandum faciunt, uti Donum sapientiae, cujus Doni elicitus et proprius actus divina contemplatio est » (*Ibid.*, p. 554, E). — « Quid est contemplatio divina ? Respondeo, ea, quae per donum Spiritus sancti, quod dicitur sapientia, exercetur... » (*Ibid.*, tract. de vita act. et cont. Dub. VII (Flor., II, p. 550, G). — « Quale sit sapientiae donum ? Respondeo, est id altissimum et perfectissimum quoddam donum quod in intellectu situm, tum ad divina contemplandum, tum ad humana per regulas divinas dirigendas conducit : adeo ut id primo ad puram, sublimem, et tranquillam quamdam de divinis perfectionibus habendam notitiam... serviat. » (*Ibid.*, Dub. VIII, p. 551, D). — « Qui puro ac mundo sunt corde, hac puritatis perfectione ad tam sublimem Dei notitiam per donum Intellectus in hac vita perveniunt, ut ea cum Dei visione comparari quodammodo mereatur, secundum sensum D. Thom. docentis, interiori oculo per Donum Spiritus sancti, quod intellectus dicitur, purgato, Deum quodammodo videri posse. Quod colligere etiam est ex divina contemplatione, in qua splendidissimam quamdam lucem, et ineffabilem sui notitiam Dominus homini communicat. » (*Schola Orat.*, Tract. de Fructibus, XII (Flor., II, p. 555, D). — Cf. *Ibid.*, p. 558, Dub. II, et *Theologia mystica*, canon 20, p. 424.

« Offerre Deo cor sanctum, id est ab omni actuali peccato purum », disait l'*Institution*. — Il ne la distingue que de la contemplation purement naturelle du philosophe et de la contemplation du genre prophétique (1). Ce qui caractérise cette contemplation divine, c'est le souffle actuel de l'Esprit-Saint, « nisi flante spiritu Dei », ou illumination du Saint-Esprit, qui n'est autre, comme nous l'avons vu, que le don de sagesse, le plus excellent des sept Dons, compagnons fidèles de l'état de grâce. C'est encore une connaissance expérimentale de Dieu fondée dans la charité et procédant du don de sagesse comme de son principe élicitif. Voilà ce qu'enseigne le vénérable auteur dans sa « Théologie mystique ». La *contemplation divine* est donc bien infuse. Pour s'en convaincre davantage encore, il suffit de considérer les effets que Jean de Jésus-Marie attribue à la *contemplation divine* : ce sont ceux-là même que sainte Thérèse, au deuxième chapitre de la Cinquième Demeure, attribue à l'oraison d'union :

« Ecquos divina contemplatio in anima facere soleat? Respondeo, hanc ab ea adeo *mirabiliter immutari*, ut nulla lingua humana id valeat exprimere, quod videre est ex experientia; videmus enim aliquot Dei servos, quibus singulare hoc donum obtigit, *uno quadrante horae, quem contemplationi impendunt*, majorem in anima experiri, *quam si multis annis ordinariae orationi sese dederent*. Anima namque, quae vel semel in deliciarum divinarum introducitur, *adeo divinae pulchritudinis amore inebriatur et rapitur, ut*

« Voyons maintenant ce que devient ce ver... Ce qu'il devient? Mais lorsqu'il est entré dans cette oraison, qu'il est entièrement mort au monde, *il se change en un petit papillon blanc*. Oh, puissance divine! Quel état que celui d'une âme qui vient d'être plongée dans la grandeur de Dieu et si étroitement unie à lui durant un court espace de temps, car selon moi, *cette union ne va jamais jusqu'à une demi-heure*. Je vous le déclare en toute vérité, *cette âme ne se reconnaît plus elle-même* (2). Voyez la différence qu'il y a entre

(1) On trouve *décrit* dans la « Théologie mystique », *passim et speciatim* c. v, l'état intermédiaire d'oraison de simplicité et de recueillement, — fruit de l'assiduité à la pratique de la méditation et préparation à la *Contemplation divine* — que les auteur postérieurs du Carmel devaient appeler *Contemplation acquise*.

(2) Nous pourrions ajouter à cet endroit ce que la Sainte dit un

repente, quidquid in terra amabile est, contemnat et magna quadam resolutione, carnis mortificationi et suiipsius humiliationis se dedat, omnibus que seoccasionibus, e quibus major Dei gloria secutura speratur, vitam, mortem, omniaque bona nihil morata at de sola divina majestate sollicita, ultro et gratanter objiciat. »

Ven. P. Joan. a J. M., *De Oratione* ; Tract. De vita act. et cont., dub. XI.
(Florence, II, p. 551.)

un vilain ver et un petit papillon blanc :. eh bien, c'est la même chose !... *Elle* (cette âme) *sent un désir qui la consume de louer Dieu et d'affronter pour lui mille morts. La voilà qui aspire à porter de grandes croix, et ce désir est irrésistible. Elle a soif de pénitence, elle soupire après la solitude, elle voudrait que Dieu fût connu de tous les hommes ; de là, une affliction profonde en voyant qu'on l'offense.* »

Sᵗᵉ Thérèse, *Le Château intérieur*, cinquièmes Demeures, chap. II.
(Ed. Carmélites, t. VI, p. 142-143.)

Le rapprochement est frappant (1). Il convainc d'autant mieux que c'est à l'entrée de ces Cinquièmes Demeures — comme nous l'avons déjà vu — que sainte Thérèse adressait ce chaleureux appel à ses filles : « Ainsi, nous toutes qui portons ce saint habit du Carmel, nous sommes appelées à l'oraison et à la contemplation, *c'est là notre première institution...* »

« Cette perle précieuse » de la Divine Contemplation, Jean de Jésus-Marie en parle encore dans l'ouvrage que nous venons de citer, et ce qu'il dit est un parfait commentaire du texte même de l'*Instruction des novices* : « Divina Contemplatio (quae est actus intellectus in aeterna spectacula directi et admiratione suspensi... »). La Divine Contemplation est un acte du don de « sagesse, lequel selon saint Thomas est conjoint à la grâce sancti-

peu plus loin dans le même chapitre : « Qui donc lui inspire (à l'âme) ces douloureuses sollicitudes (devant les offenses qu'on fait à Dieu) *que de longues années de méditation ne peuvent donner à ce degré d'intensité ?* » (*Ibid.*, p. 145.)

(1) Nous ne pouvons pas déclarer qu'il y a ici simple coïncidence. Jean de Jésus-Marie était « profondément imbu de l'esprit de sainte Thérèse » (P. Théodore, *Essai...* déjà cité). « il connut ses œuvres... travailla à sa béatification » (*Vie Spir.*, oct. 1922, p. 148).

iante. C'est pour cela qu'on dit que la Divine Contempla-ion est *appliquée aux spectacles de l'éternité* parce qu'elle egarde les objets divins et éternels, à savoir la bonté, la majesté, la beauté, l'infinité, l'éternité et les autres attri-uts divins. Enfin l'on dit qu'elle est *suspendue par l'ad-miration* parce qu'elle admire et reste comme stupéfaite devant les grandes choses que la grâce de Dieu lui fait connaître. *C'est là cette divine contemplation tant célébrée par les saints, à laquelle aspirent de toutes manières ceux qui embrassent la vie contemplative* (1) ».

Mais, objectera-t-on : « D'une part le vénérable Jean de ésus-Marie exhorte les novices à désirer ardemment les délices de la contemplation ; et, d'autre part, les *Constitu-ions* veulent que nos religieux s'adonnent principalement à la contemplation. De quelle contemplation s'agit-il? Ce ne peut être de la contemplation infuse, puisqu'elle ne dépend pas de l'homme, mais de Dieu seul : c'est donc de la contemplation *acquise* dont il est question dans ces deux extes si considérables » — de l'*Instruction des novices* et du *Prologue des Constitutions* — (2).

A cela, répondons tout d'abord que nulle part il n'est question dans nos *Constitutions* de « s'adonner » à la con-emplation. Il est dit, au chapitre quatrième, qu'il faut *endre vers elle,* ce qui est bien différent.

Écoutons maintenant le vénérable Jean de Jésus-Marie, t nous verrons qu'il est bien question dans nos lois de contemplation infuse :

« En parlant des fins immédiates ou des deux parts de notre Institut, nous avons dit que nous étions obligés prin-cipalement à la contemplation comme à notre fin première. De là le doute suivant se pose : il semble que le religieux qui ne parvient pas à la contemplation ne satisfait pas à

(1) *Schola de Oratione...* Tract. de vita act. et cont. (Flor. II, . 551, C).

(2) *Études carmélitaines* : janv.-avril 1920, p. 16 et 17 — janv.-uillet 1922, p. 15 — juillet-décembre 1922, p. 260. — *Le Carmel,* bul-etin mensuel, juillet-sept. 1923, p. 146.

l'obligation qu'il a contractée, puisque la contemplation, fin immédiate de notre Religion, a été choisie comme un moyen efficace de parvenir à la perfection de la charité, à laquelle doivent tendre tous les religieux quels qu'ils soient. Ce doute peut ainsi s'exprimer : comment peut-il progresser dans la charité celui qui ne prend ni n'emploie le moyen principal qui a été choisi pour cette fin? — A cela je réponds : Celui qui s'adonne à l'oraison (qui est la contemplation), comme le font nos religieux, satisfait à son obligation principale, alors même que par ailleurs il ne parviendrait pas à la contemplation proprement dite. *La raison en est que ce n'est pas l'acte propre de la contemplation qui a été choisi comme un moyen universel pour avancer dans la charité, puisque cet acte est un don gratuit que Dieu fait à un bien petit nombre d'âmes, mais non seulement la vie contemplative en général, c'est-à-dire un genre de vie consacré aux exercices spirituels et surtout à l'oraison, et qui a pour terme et pour fin la contemplation vraiment et proprement dite*, d'où il tire son nom et son titre de vie contemplative. *C'est pourquoi le religieux qui tend vers cette fin, ou au moins s'efforce d'y tendre, satisfait à son engagement et peut obtenir la perfection de la charité, alors même que par ailleurs dans tout le cours de sa vie il n'aurait pas même joui durant un quart d'heure de la contemplation proprement dite*. » [*Schola. De Oratione* : Tract. de Religionis nostrae, Not. XI. — Flor. II, p. 507.] (1)

(1) Nous n'ignorons pas la position prise au XVIII[e] siècle par Joseph du Saint-Esprit. Volontiers nous admettons que les Carmes sont obligés sous peine de péché mortel de s'adonner à l'oraison mentale (Tome II, Disp. II, n° 125) « et de tendre à la contemplation *acquise* au sens propre et rigoureux pour autant qu'elle sera à leur pouvoir et qu'elle constitue l'état de contemplatif » (Tome II, Disp. XI, n° 149 à 163. — *Essai*... P. Théodore, p. 127) ; mais nous ne pouvons pas borner à la contemplation acquise l'idéal mystique auquel *doivent tendre* les Carmes. Cela serait contraire à toutes les traditions. Il est vrai que Joseph du Saint-Esprit déclare qu'on *peut* désirer la contemplation *infuse* (Tome II, Disp. XI, n° 23 — *Vie Spir.*, fév. 1922, p. 400) et même mériter (de congruo) l'union fruitive (Tome IV, Disp. XXIII, n° 100 et 101). Cela ne suffit pas cependant, puisque nos lois nous font

Cette magnifique mise au point de Jean de Jésus-Marie montre la faiblesse de l'objection qu'on nous opposait et rappelle, pour la paix des âmes que troublent ces tendances minimistes, la sublime élévation de la fin de notre saint Ordre.

*
* *

Plusieurs points fondamentaux de la doctrine des théologiens de l'École carmélitaine aux XVII[e] et XVIII[e] siècles ayant déjà été mis en valeur et défendus ici même (1), plutôt que de nous exposer à des redites, nous croyons plus intéressant et plus utile au progrès de la science de montrer *par des textes* la fidélité de ces auteurs à enseigner *l'unité de la vie* spirituelle. Les bonnes explications données dernièrement (2) par le R. P. Gabriel de Sainte-

une obligation de *tendre à la contemplation divine.* — Philippe de la Trinité enseigne que « toutes les âmes, *surtout celles consacrées à Dieu, doivent* aspirer et tendre à l'union actuelle fruitive avec Dieu » (*Summa*, tome III, tract. I, disc. I, art. VI). Antoine du Saint-Esprit déclare que « tous, *surtout ceux qui y sont obligés par leur Institut, doivent* désirer la contemplation *infuse* et employer les moyens proportionnés à cette fin » (*Direct.*, Tract. III, 222-229). — Pour bien comprendre ces deux textes, souvenons-nous que s'il y a une « obligation spéciale » pour le religieux contemplatif de *tendre* à la contemplation *infuse*, cette obligation est seulement « générale » et fondée sur le premier précepte lorsqu'il s'agit de tous les chrétiens. Cf. *La perfection chrétienne et les préceptes de l'amour de Dieu*, R. P. Garrigou-Lagrange (*Vie Spir.*, août 1922, p. 348 en note).

(1) Cf. *Vie Spir.*, févr. 1922, p. 398 sq. — janv. 1922, p. 265 sq. — oct. 1922, p. 140 à 165 et passim.

(2) *Vie Spir.*, sept. 1923, p. [278] sq. — L'auteur écrit p. [297] note 4 : « *l'école carmélitaine prise dans son ensemble a toujours reconnu que la vie mystique est le plein développement de la vie spirituelle* ». Nous relevons avec plaisir cette affirmation dont on ne saurait nier la justesse ni le caractère pleinement traditionnel. On la retrouve équivalemment p. [303] : « généralement pour les théologiens du Carmel, la contemplation acquise n'est pas un *terme*, mais elle est une *disposition prochaine* à recevoir la contemplation *infuse qui se trouve bien ainsi dans la voie normale de la sainteté* » (c'est nous qui soulignons les derniers mots). Très heureuse et très traditionnelle également l'identi-

Marie-Madeleine, C. D., sur la contemplation acquise, ont certainement détrompé ceux qui croyaient que cette terminologie nouvelle fondait la thèse du dédoublement de la vie intérieure. Cette thèse est étrangère à l'esprit du Carmel, nous allons pouvoir en juger. Nous indiquerons (si ce n'est fait), en abordant chaque auteur, son témoignage touchant le « Propositum originel » de l'Ordre.

On sait que les théologiens du Carmel enseignent que la contemplation infuse procède de la grâce sanctifiante, des vertus théologales et des Dons du Saint-Esprit, — comme nous venons de le voir, — qu'il est parfaitement légitime de désirer la contemplation infuse et même l'union transformante (1) et de s'y disposer (2). De tels principes appellent rigoureusement une conclusion favorable à l'unité de la vie spirituelle. Il est possible cependant d'apporter encore quelques précisions.

Au témoignage de la tradition carmélitaine aux XVII[e]

fication, p. [290] et [303], de la contemplation acquise avec l'oraison affective simplifiée — ou de simple regard — ou de recueillement actif (Ste Thérèse, *Chemin*, c. 28). Identification déjà faite par le R. P. Garrigou-Lagrange ici même (*Vie Spir.*, oct. 1922, p. 121, et mars 1923, p. [121], et par le Congrès Thérésien de Madrid (*Vie Spir.*, p. 484, juillet 1923) après Joseph du Saint-Esprit (*Cursus*, t. II, disp. VII, n° 12). Ce dernier auteur déclare que la *contemplation active* ne peut être rendue plus expressément et plus joliment que par ces textes du *Chemin de la Perfection*, ch. 29 : « Je voudrais pouvoir expliquer comment cette compagnie de saints qui accompagne le Compagnon de notre âme, le Saint des Saints, ne l'empêche point d'être seule avec son Époux quand elle veut entrer avec Dieu dans ce paradis qu'elle porte au dedans d'elle-même et fermer la porte à toutes les choses du monde. Je dis : « *lorsqu'elle veut; car, comprenez-le bien, ce n'est pas ici quelque chose de surnaturel, cela dépend de notre volonté. Nous pouvons y arriver avec la grâce de Dieu.* » (Trad. des Carmélites, tome V, p. 213.)

(1) On a voulu trouver à cette dernière expression un air de *nouveauté*. On la remarque cependant (unio transformativa) sous la plume de l'auteur de l'*Enucleatio theologiae mysticae*, Joseph du Saint-Esprit († 1674) — P. I, q. 17, dub. IV — Opera omnia de Thomas de Jésus, II vol. ad calcem. Cet auteur ne doit pas être confondu avec celui du *Cursus theologiae mystico-scolasticae*.

(2) Voir, comme nous l'avons dit, la *Vie Spir.*, oct. 1922, p. 147 sq.

et XVIII[e] siècles, dont nous allons interroger les principaux témoins, la vie spirituelle se développe dans un plan unique. On y distingue trois stades ou voies : purgative, illuminative et unitive, qu'il est très aisé de rapprocher des trois catégories traditionnelles dont se sert saint Jean de la Croix : celle des commençants, celle des progressants, et celle des parfaits (1). Ascétique à son début, la vie spirituelle est pleinement mystique à son terme.

C'est l'enseignement formel de Jean de Jésus-Marie au deuxième chapitre de sa *Théologie mystique*, où il admet la distinction classique des trois voies dont nous venons de parler, en insistant sur leur unité essentielle puisque la nature de la charité y demeure la même. Dans le *Schola, De oratione*, au traité *Des trois états*, le vénérable auteur se pose cette question : « Comment une même route spirituelle peut-elle comporter des exercices si différents qu'elle paraisse en ce point différer d'un chemin matériel? »

« Je réponds — dit-il — que la conciliation est bien facile et qu'elle se déduit très manifestement de la doctrine des saints : ils placent cette différence des trois degrés dans la seule et même vertu de charité, qui ne reste pourtant pas moins *spécifiquement une*. De sorte qu'une seule et même vertu s'exerce d'une manière lorsqu'elle commence, d'une autre manière quand elle croît, d'une troisième enfin lorsqu'elle est grande et parfaite, *tout comme un seul et même homme se conduit différemment dans l'enfance, la jeunesse et l'âge viril; bien qu'il y ait une grande différence entre ces trois états, c'est pourtant un seul et même homme*. Par conséquent, dans le commençant, dans le profitant et dans le parfait, les vertus de charité, de patience, d'humilité, etc., sont d'une seule et même espèce bien qu'elles comportent des degrés très divers (2). »

(1) Cf. v.g. : *Nuit obscure*, l. I, ch. 1 : « L'âme est donc sortie, elle a commencé à pénétrer dans la voie de l'esprit que suivent les *progressants* et les avancés et qu'on nomme aussi *voie illuminative* ou de contemplation *infuse*.

(2) *Schola, De Oratione*, Tract. De tribus statibus, dub. v (Flor. II, p. 547, C).

Thomas de Jésus (1568-1627) édita, en 1599 à Salamanque, et en 1617 à Anvers, l'*Institution des premiers moines*. Il en fait le plus grand cas et la déclare notre première Règle (1). Dans son *De Oratione*, dédié aux solitaires de Las Batuecas, il enseigne que « Dieu dans sa libéralité accorde ordinairement le don de l'oraison (infuse) aux religieux qui vivent en communauté... dans la pratique d'un courageux et parfait renoncement et s'efforcent de tendre vers lui par l'acquisition de la pureté de cœur au prix de continuels exercices et de désirs élevés (2) ». C'est bien la doctrine de « Jean de Jérusalem ». Thomas de Jésus fut l'instituteur des *Saints Déserts* (3). Il est certainement, après Jean de Jésus-Marie, l'un des plus grands

(1) « Et vere Joannes Patriarcha Hierosolymitanus, qui primam nobis in scriptis Regulam tradidit, fere per totam, nos ad imitationem Eliae, et vitae solitariae finem (assiduam nempe contemplationem) dirigere conatur. » *Expositio tituli Regulae Carmelitarum*, p. 458, t. I. Opera omnia (Cologne, 1684).

(2) *De Oratione*, l. I, c. 10, p. 221 (Cologne, II). — Cf. *Vie Spir.*, oct. 1922, p. 150 sq.

(3) Le P. Benoît-Marie de la Croix, C. D., rapporte, dans ses captivantes études sur nos *Saints Déserts* parues de 1898 à 1901 dans les *Chroniques du Carmel*, que le vén. Thomas de Jésus, recourant à l'archiduc Albert, lors de la fondation de Marlagne (près Namur), dit à Son Altesse « que, tant qu'il n'y avait pas de Désert, l'Ordre des Carmes Déchaussés était un corps sans vie » (1898, p. 301). Le vén. Père écrivit plusieurs instructions pour les ermites. Il leur dédia son *De contemplatione divina* et (nous l'avons dit) son *De Oratione divina*. « Et — ajoute le P. Benoît — quand le vén. Père prit part à la rédaction définitive de nos Constitutions (vers 1623), on ne peut nier qu'il ait eu la parole décisive pour la composition des chapitres 9 à 13 de la deuxième partie, qui concernent les Déserts » (1898, p. 341). — « La plus grande partie de nos Déserts a été enlevée à l'Ordre, et de plusieurs il n'existe pas même de ruines », dit encore le savant historien. Et il conclut : « C'est avec une douleur navrante que j'écris ces mots, car n'est-il pas vrai que, la vie contemplative étant notre premier devoir et la gloire de notre Ordre, l'Ordre, en perdant ses Déserts, n'a pas seulement perdu des asiles pour les âmes les plus pieuses et les plus parfaites, mais encore la source surabondante où se retrempaient de temps en temps les vaillants ouvriers du Seigneur ? » (mai 1900, p. 176).

religieux de la Réforme thérésienne, dont il possède l'esprit à un haut degré.

Voici comment il expose la doctrine traditionnelle des *trois voies* :

« Il faut remarquer que la fin de la perfection chrétienne réside dans l'union divine, laquelle se réalise au moyen de la charité et de la grâce. Mais parce que la charité n'est pas répandue uniformément dans tous les cœurs (elle comporte en effet bien des degrés), les saints docteurs marquent trois principaux états (ou stades) de cette vertu qui se distinguent par les différents effets qu'elle produit dans l'âme.

« Le premier état ou degré est celui des *commençants*, c'est-à-dire de ceux qui, semblables à des nouveau-nés, deviennent les fils adoptifs de Dieu. Le second est celui des *progressants* qui, déjà sortis du berceau de la vie spirituelle, avancent vers l'âge de la discrétion. Le troisième enfin est celui des *parfaits*, de ceux qui ont atteint cette virile maturité de la vie spirituelle dont nous parlons...

« A ces trois états correspondent les trois voies : purgative, illuminative et unitive. La voie purgative, dans laquelle on acquiert les vertus, appartient aux progressants; la voie unitive, dans laquelle on s'unit à Dieu par de brûlants actes d'amour, est propre aux parfaits.

« Car, avant d'atteindre la voie unitive, où se trouve la perfection de la charité, il est nécessaire que l'âme marche dans la voie purgative en se purifiant de ses souillures, qu'elle passe ensuite à l'acquisition des vertus, fonction de la vie illuminative, et qu'enfin, approchant Dieu de plus en plus, elle parvienne à cette transformation amoureuse en Dieu qui se consomme dans la voie unitive. De ce qui précède on ne saurait donner raison plus convenable que celle-ci : l'amour a trois fonctions enchaînées entre elles, de telle sorte que la seconde procédant de la première prépare la troisième et en est l'origine. En premier lieu, l'amour touche et meut la volonté de l'amant ; puis il l'assimile à l'objet qu'elle aime; enfin il

unit l'amant à l'objet aimé et le transforme en cet objet. Toutes ces fonctions, notre Dieu et notre Amour les accomplit dans ces trois voies : il meut l'âme, la touche de son amour et la purifie par une véritable contrition de tout péché et de tout désordre. Puis, en l'ornant des perfections variées qui sont les vertus, il la rend plus conforme et plus semblable à la majesté et à la beauté divine. Enfin, il se l'assimile totalement et la transforme en lui-même, *Ainsi le feu agissant sur le vieux fer en purifie la rouille, en chasse le froid, se l'assimile en l'enveloppant de sa propre chaleur, le rend malléable, l'embrase tout entier, se l'unit étroitement et le transforme parfaitement en lui-même* (1). »

Notons encore qu'au début du chapitre neuvième du même ouvrage, Thomas de Jésus déclare que « les effets et les opérations de ces trois voies sont multiples et variés, *bien que tous soient ordonnés à une et même fin* (2). »

La « Via brevis et plana », à laquelle nous empruntons ces textes, est, dans l'intention de l'auteur, consacrée à l'oraison acquise. Cependant, faire état de cette destination pour ne voir, dans le développement de la vie spirituelle décrit ici, qu'un progrès uniquement ascétique et absolument distinct des voies mystiques, serait se méprendre. Thomas de Jésus insiste en effet sur la part active que l'âme doit apporter aux divers âges de la vie intérieure ; mais, des allusions très claires nous permettent d'affirmer que les trois voies dont il nous parle embrassent toute la vie spirituelle avec ses phénomènes actifs aussi bien que passifs.

Après avoir parlé des exercices qui conviennent à l'âme dans la voie purgative, le vénérable auteur ajoute : « Enfin,

(1) *Via brevis et plana*, c. VIII (Cologne, t. III, p. 52). — Cf. S. Jean de la Croix, *Nuit obscure*, l. II, § 6 (trad. Hoornaert, t. III, p. 85-86, Desclée 1923) ; et sainte Marie-Madeleine de Pazzi, trad. Dom A. Bruniaux (Paris, Palmé, 1873), t. II, p. 277 sq. Déjà cité dans la première partie de notre article.

(2) Cologne, II, p. 52.

ces exercices de la voie purgative qu'il nous faut réaliser au prix de grands efforts personnels (au moyen pourtant de la grâce de Dieu), *la divine clémence les infuse parfois à quelques âmes à leur entrée dans cette voie et leur accorde la contemplation surnaturelle* (1). » — Et après avoir exposé les exercices convenant à la vie unitive, l'auteur ajoute : « Dans cet état que nous appelons voie unitive l'âme commence à goûter *plus souvent que dans les autres états* la grâce de l'oraison et de la contemplation *divinement infusée* par Dieu (2) »...

— Philippe de la Très-Sainte-Trinité (1616-1687) enseigne la même doctrine dans sa *Somme de Théologie mystique* qu'il dédie à Notre-Dame du Mont-Carmel et offre à ses frères les Carmes déchaussés, « dont la vie est une continuelle contemplation ». Ce n'est pas une doctrine étrangère qu'il leur propose, mais bien celle de l'Ordre « transmise par nos anciens pères tant par écrit que par tradition et par pratique (3) ». L'auteur prend bien soin, dans son prologue, de signaler l'enchaînement des trois voies que par nécessité il sera obligé de traiter séparément (4). Il prévient également que « si le nom de Théologie mystique convient principalement et spécialement à

(1) « ... non raro solet divina clementia quibusdam viam hanc ingredientibus *divinitus infundere et supernaturalem contemplationem... concedere* ». (Cologne, II, p. 54.) Les mots *contemplation surnaturelle* désignent *toujours* et *uniquement* pour Thomas de Jésus la contemplation *infuse* qui a pour principe les dons du Saint-Esprit. Cf. *Vie Spir.*, oct. 1922, p. 152, note 2.

(2) « In hoc enim statu quem viae unitivae appellamus *orationis et contemplationis a Deo divinitus infusae gratiam saepius quam in aliis statibus* degustare incipimus... » (Cologne, II, p. 57.)

(3) *Summa Theologiae mysticae.* Epistola dedicatoria, p. 11 et 12 (Paris, Palmé, 1874).

(4) « ... cum enim purgatio spiritualis sit dispositio ad illuminationem divinam et haec sit medium ad unionem, se simul concomitantur, et quodammodo permiscentur, ita ut ad inchoatam purgationem sequatur inchoata illuminatio, et ad inchoatam illuminationem inchoata unio, et similiter ad perfectam purgationem perfecta illuminatio, et ad perfectam illuminationem perfecta unio... » (*Prologus ad lectorem*, p. 16.)

la seule voie unitive [où l'on traite de la continuelle et surnaturelle contemplation des choses divines et de l'intime union avec Dieu par la charité fruitive (1)], cependant il peut être mis en tête de toute l'œuvre, tant parce que les autres voies sont ordonnées à cette voie principale, que parce que *très souvent* la suavité de la Théologie mystique *se mêle aux autres voies*, sinon d'une manière permanente, du moins transitoirement; « car le Dieu très bon et très grand a coutume de remplir quelquefois abondamment de la contemplation et de la douceur des choses célestes les novices commençants et non encore sortis de la voie purgative, afin de les exciter ainsi à avancer plus promptement dans le pénible chemin de la croix (2) ».

— Antoine du Saint-Esprit (1618-1674). dans le Prologue de son *Directoire mystique*, — composé pour nos étudiants sur l'ordre du Chapitre général de 1670, — emploie les expressions mêmes de Philippe de la Très-Sainte-Trinité que nous venons de rapporter. Pour lui aussi, c'est par vocation spéciale que les Carmes tendent à la contemplation et à la Théologie mystique : « ... Nostrates mysticam hanc doctrinam *ex proprio instituto* profitentur, cum *primarius nostrae regulae spiritus circa contemplationem ac Theologiam mysticam versetur*, ut dicitur in nostra regula, *maneant singuli in cellulis suis die ac nocte in lege Domini meditantes et in orationibus vigilantes* (3). »

— Josephi du Saint-Esprit († 1739) a publié un *Cursus Theologiae mystico-scolasticae* très didactique que l'on réimprime en ce moment (4). En tête de cet immense travail, l'auteur, après avoir déclaré que « tous les Carmes sont appelés *par une motion divine spéciale* (speciali

(1) *Ibid.*, p. 16. — (2) *Ibid.*, p. 17.

(3) *Directorium mysticum*, in quo tres difficillimae viae, scilicet, purgativa, illuminativa et unita, undique elucidatur. » (Venise, 1697.)

(4) A Bruges, chez Bayaert, 6, rue Notre-Dame; par les soins des RR. PP. Anastase de St-Paul et Archange de la Reine du Carmel. — Il sera fait un tirage spécial de l'*Isagoge* (qui constitue la moitié du premier volume) pour servir de manuel aux étudiants.

impulsu a Deo vocari) à la vie d'oraison, selon que l'ordonne leur Règle »,... affirme que « cette motion même, qui appelle une âme à faire profession au Carmel, la *sacre* en quelque sorte pour l'exercice de l'oraison et de la contemplation » (ad orationis contemplationisque exercitium sacrat), selon ce passage de notre mère sainte Thérèse : « *Ainsi, nous toutes qui portons ce saint habit du Carmel, nous sommes appelées à l'oraison et à la contemplation* », etc. (Cinquièmes Demeures, chap. I.)

Au tome deuxième, Joseph du Saint-Esprit appuie sur le témoignage de l'*Institution des premiers moines* sa thèse : « Le profès de notre Règle est tenu à l'oraison mentale proprement dite (Disp. XI, q. 4, § VII, n° 122) et de tendre à la contemplation *acquise* au sens propre et rigoureux, pour autant qu'elle sera en son pouvoir et qu'elle constitue l'état du contemplatif » (Disp. XI, q. 4, § XI, n° 156). Nous regrettons que l'auteur ne cite de l'*Institution* que des passages de seconde importance et ne fasse aucune allusion aux textes si clairs du second chapitre que le lecteur connaît bien. Comme nous l'avons déjà laissé entendre, il se pourrait qu'un souci de systématisation scolastique eût empêché Joseph du Saint-Esprit d'enseigner, avec la tradition constante de notre Ordre, qu'il représente bien par ailleurs, que *les Carmes sont obligés de tendre à la contemplation infuse*. Il reconnaît dès la question 3 qu'il a contre lui Valgornera, Philippe de la Très-Sainte-Trinité, etc. (1), et il ne veut pas se déclarer « contre tant de savants docteurs reconnus comme tels », alors il s'efforce de justifier leur doctrine. S'ils disent que « *tous, surtout les âmes consacrées, doivent* aspirer à la contemplation *infuse* », ils veulent sans doute parler d'une « nécessité d'utilité », pour certaines âmes désireuses « d'arriver au sommet de la perfection, afin de s'unir à Dieu par une contemplation très parfaite (2) ». — Qu'importe, il ne peut

(1) Également, Antoine du Saint-Esprit, comme nous l'avons déjà indiqué.

(2) « Ne autem, contra tot Doctores, adeo doctos expertosque pro-

suivre la tradition. Il « présente la mystique scolastiquement et non pas mystiquement », et son but principal « n'est pas d'encourager les âmes à la contemplation, mais d'éclairer l'intelligence afin qu'elle sache ce à quoi ces âmes *sont ou ne sont pas tenues* (1) ». C'est là un point de vue trop limité que nous ne pouvons admettre lorsqu'il s'agit d'une *question vitale* comme celle qui nous occupe. Le mot n'est pas de nous. — D'ailleurs, il n'y a aucun doute en ce qui concerne les enfants du Carmel. Ils sont *tenus* de tendre à la contemplation divine, nous l'avons démontré. Et quelle difficulté plus grande y a-t-il pour un vrai thomiste — et nous sommes obligatoirement thomistes au Carmel — d'admettre que les âmes, particulièrement celles qui sont consacrées au service de Dieu, *doivent* tendre à la contemplation infuse principe de l'union fruitive, qu'à admettre qu'elles *doivent* demander à Dieu toute autre grâce, « gratum faciens »? Dans l'ordre surnaturel on ne *doit* pas seulement se proposer de tendre à ce qu'on peut obtenir par ses propres moyens aidés de la grâce; on *doit* tendre également à se laisser mouvoir par le Saint-Esprit, qui est le grand sanctificateur. Et la passivité bien comprise suppose à sa base toute la discipline ascétique, surtout la pratique de l'humilité, qui, on doit le redire, ne s'oppose pas à la magnanimité et aux grands désirs. Ceci, Joseph du Saint-Esprit l'enseigne lui-même lorsqu'il dit que nous « pouvons » désirer l'acte même de la contemplation infuse *ardemment* et le demander *humblement* à Dieu (Disp. XI, q. II, n° 23). L'union de ces deux mots : *ardenter* et *humiliter*, rappelle saint Thomas et sainte Thérèse. Remémorons-nous des deux fins de l'*Ins-*

cedere videamur, dicam, ipsos loqui de necessitate utilitatis... » (Disp. XI, q. 3, n° 75.) Cf. *Essai*.... P. Théodore, p. 126; déjà cité.

(1) « Nos autem, qui mystica, non mystice, sed scolastice propinamus. » — « Et nostrum praesens principale, ac directum munus non est, animas ad contemplationem exhortari, sed illuminare intellectum, ut, ad quid ipsae animae tencantur, vel non tencantur, cognoscat. » (Disp. XI, q. 3, n° 75.)

titution : « Le moine *doit* s'engager dans la vie érémitique et prophétique *en ayant cette double fin en vue*, selon ces paroles du prophète : *Dans une terre aride, desséchée et sans eau, c'est ainsi que je contemplais dans le sanctuaire, ô Dieu, pour voir ta puissance et ta gloire* (Ps. 62) (1). »

Joseph du Saint-Esprit conserve, lui aussi, la distinction classique des trois voies. Citons deux passages de l'*Isagoge* où l'unité de la vie spirituelle est exprimée formellement. Nous verrons que tantôt l'action de Dieu, tantôt l'action de l'âme, se manifestent plus particulièrement dans cette vie :

« Puisque le progrès spirituel de l'âme vers Dieu *est un mouvement*, il faut le considérer selon son commencement, son milieu et son terme. Le commencement est la voie purgative, dans laquelle les *commençants*, pleurant leurs péchés..., dirigent leurs pas vers Dieu. Le milieu est la voie illuminative, dans laquelle les *progressants* resplendissent dans l'acquisition des vertus. Le terme est la voie unitive, dans laquelle les *parfaits*, enveloppés de la splendeur des vertus héroïques, sont unis très suavement à Dieu et se reposent très doucement en lui. *Et il ne peut y avoir d'autre façon d'aller à Dieu dans ce progrès spirituel* (2). »

« La purification *active*... concerne les *commençants*..., de même la purification *passive* concerne les *progressants*... Il résulte de ce qui précède que la purification active dure tant que l'âme est dans l'état des *commençants*. Quant à la purification *passive*, elle ne remplit pas toute la voie *illuminative* : car celle-ci commence par la contemplation acquise, continue par la purification passive des sens, à laquelle succède la contemplation *infuse*, et se termine par la purification passive de l'esprit qui

(1) *Institution*, ch. II, déjà cité.

(2) *Isagoge*, l. I, n° 26 : « Cum processus spiritualis animae in Deum sit quidam motus... Nec est dabilis alius modus eundi in Deum, in hoc spirituali progressu. »

dispose l'âme à être unie à son bien-aimé quand elle aura pénétré dans la voie unitive (1)... »

*
* *

On vient de voir, au cours de cette longue étude, comment, aux yeux de la tradition carmélitaine prise dans son ensemble, la contemplation *infuse ou divine* est l'idéal vers lequel tout enfant du Carmel *doit tendre* par la pratique des exercices appropriés, qu'il appartienne au premier, au second ou au tiers ordre. Nous croyons donner satisfaction à nos lecteurs qui ne sont pas appelés à la « *vie érémitique, religieuse et prophétique* (2) » en arrêtant notre attention sur la place assignée par nos théologiens à cette même contemplation dans l'économie de la perfection chrétienne prise en soi-même et dégagée de toute forme particulière à tel ou tel état de vie. Ce sera la matière de notre conclusion, que nous voulons aussi courte que possible. C'est pourquoi nous nous bornerons au témoignage du vénérable Père Thomas de Jésus, l'un des premiers et des plus éminents théologiens mystiques du Carmel réformé. Traitant de la nécessité de l'oraison infuse (3), l'auteur s'exprime ainsi : « Il faut noter que ni les vertus morales, ni les vertus théologales... ne suffisent — sans la motion particulière du Saint-Esprit — pour conduire *parfaitement et pleinement* l'homme à sa fin dernière surnaturelle. Par elles, il est vrai, il connaît Dieu, et, admis dans une certaine mesure à la participation de sa puissance, *il peut accomplir comme il convient ses divins commandements* et se porter aux choses surnaturelles et divines. Cependant, sans cette motion de l'Esprit-Saint il ne pourra pas s'élever à la haute et sublime contemplation de la majesté divine, *ni entreprendre les autres actes héroïques*

(1) *Isagoge*, l. V, n° 5 et n° 7.
(2) *Institution*, début du chap. II ; déjà cité.
(3) *De Oratione divina*, l. I, ch. 3, p. 205/6. (Ed. Cologne, t. II.)

et entièrement surnaturels, ni en continuer le parfait exercice... (1) Ces dons du Saint-Esprit comme les opérations qui leur correspondent sont non seulement surnaturels, mais encore *absolument nécessaires pour que notre âme se perfectionne* — autant qu'il est possible en cette vie — dans *le plus parfait exercice des vertus* intellectuelles, morales et théologales. »

Nous voyons dans la première partie de ce texte que les vertus infuses à elles seules, *sans l'exercice surhumain des dons* (2) (et par conséquent sans qu'il soit nécessaire de faire appel à la contemplation infuse), suffisent à l'homme pour « *accomplir comme il convient les divins commandements* ». Observer ainsi les commandements, c'est éviter tout péché délibéré, c'est par conséquent « ne rien penser ni vouloir qui soit contraire à l'amour de Dieu (3) », c'est donc vivre dans la perfection de cette charité commune à toutes les âmes en état de grâce (4) et qui constitue la substance de la sainteté chrétienne. On voit donc que pour Thomas de Jésus la perfection *commune* est accessible sans la contemplation *infuse*. — Dans la seconde partie du texte cité, nous constatons que l'oraison *infuse* [ou vie mystique en fonction des dons du Saint-Esprit (5)] est

(1) L'auteur fait ici appel à l'autorité de saint Thomas, I^a II^ae, q. 68, a. 2.

(2) Thomas de Jésus (*de Oratione divina*, l. I, ch. 3, p. 206 ss.) distingue très explicitement deux usages ou modes d'agir des dons du Saint-Esprit : l'un, limité aux nécessités du salut, est accordé à tous les justes ; l'autre concerne « les choses par lesquelles l'âme humaine est élevée d'une manière plus éminente et surhumaine — *supra humanam industriam* (*etiam gratia adjuta*) — à la contemplation des choses divines » et « n'est accordé qu'aux âmes que Dieu a élues à cause de leur pureté de vie ou par pure bonté, à cette oraison infuse ».

(3) II^a II^ae, q. 24, art. 8, corp.

(4) Ibid.

(5) Par *oraison infuse* le Vén. Thomas de Jésus entend désigner non seulement la contemplation infuse, mais encore et *en même temps* les actes les plus élevés des vertus et les affections surnaturelles, en un mot l'ensemble de la vie mystique ou passive dérivant de l'exercice surhumain des dons du Saint-Esprit. *De Oratione divina*, l. I, ch. 1, p. 203 ; ch. 3, p. 205.

indispensable à l'homme pour atteindre « *pleinement* » sa fin dernière, en vivant dans cette perfection *éminente* qui exige « l'accomplissement d'*actes héroïques* et l'exercice *le plus parfait* des vertus intellectuelles, morales et théologales (1) ».

Une conséquence se dégage de ce qui précède : puisque la sainte Église ne confère les honneurs des saints autels à personne sans s'être au préalable assurée de *l'héroïcité de ses vertus*, il ne peut exister de Bienheureux ni de Saint qui n'ait été favorisé de grâces mystiques (2).

(1) Selon Antoine du St-Esprit — *Direct. myst.*, tract. III, n. 185, et tract. IV, n. 140, — les vertus héroïques sont propres à la voie unitive et sont un effet de l'union *fruitive* ou *passive*. Item, Philippe de la Sainte-Trinité, *Summa Theol. myst.*, III, tract. I, dis. IV, a. 6. Ce texte très clair du *de Oratione divina* ne laisse aucun doute sur le sens à donner au passage suivant pris au *De Contemplatione divina* qui lui est antérieur : « La perfection évangélique n'est pas inséparable du don de la contemplation (infuse) puisque la justice chrétienne réside dans le parfait amour de Dieu qui ne dépend nullement de la contemplation » (l. I, ch. 9 — Cologne, II, p. 95). — Dernièrement, certains ont fait usage de ces lignes du vén. Père pour affirmer que la *pleine perfection chrétienne* est accessible sans la contemplation infuse. Or le texte du *de Oratione* que nous avons cité indique nettement que la contemplation infuse est nécessaire pour l'accomplissement des *actes héroïques* et « pour que notre âme se perfectionne autant qu'il est possible en cette vie dans *le plus parfait* exercice des vertus »... Le passage ci-dessus du *de Contemplatione* ne peut donc s'entendre que de la perfection *commune*.

(2) Ceci suffirait à justifier ce qu'au début de cette étude nous écrivions de la Bienheureuse Thérèse de l'Enfant-Jésus. D'ailleurs, ainsi que le R. P. Théodore de Saint-Joseph, O. C. D., l'a bien montré dans son récent opuscule sur les *Ascensions de l'âme dans la Bienheureuse Thérèse de l'Enfant-Jésus* (Beyaert, Bruges, 1923), Dieu a pris soin de semer, au cours de cette vie si dépourvue de ce qu'on appelle grâces *extraordinaires*, les indices les plus révélateurs de l'état mystique. Il est impossible en particulier de lire certain passage du chapitre neuvième de l'*Histoire d'une âme* sans penser à la nuit de l'esprit décrite par notre Père saint Jean de la Croix. Mystique, certes, la « petite Thérèse » le fut sans que sa voie fût changée. Écoutons-la plutôt : « Peu de temps avant ma terrible tentation contre la foi, je me disais : Vraiment, je n'ai pas de grandes peines extérieures, et, pour en avoir d'intérieures, il faudra que le Bon Dieu change ma

Si l'on veut bien maintenant se souvenir que les aspirations de l'âme chrétienne ne sont point limitées à cette perfection commune dont nous parlions tout à l'heure, que cette âme est réellement fille de Dieu, mue par lui, *Cause Première* de ses actes, et que ce grand Dieu veut pour sa gloire que la charité dont il l'a gratifiée au baptême croisse sans cesse en cette vie, on comprendra mieux pourquoi la tradition mystique du Carmel, avec une fermeté et une constance remarquables, a toujours affirmé et revendiqué *pour toute âme chrétienne*, quel que soit son état de vie, le droit (1) de désirer la contemplation infuse et son couronnement, l'union fruitive, d'y aspirer et d'y tendre par les exercices d'une préparation généreusement fidèle.

Gand.

P. Fr. Jérôme de la Mère de Dieu, C. D.,
ex-lecteur de théologie mystique.

voie ; je ne crois pas qu'il le fasse. Pourtant je ne puis toujours vivre ainsi dans le repos. Quel moyen donc trouvera-t-il ? La réponse ne se fit pas attendre ; elle me montra que *Celui que j'aime n'est jamais à court de moyens ; car sans changer ma voie* (cette « petite voie » que la Bienheureuse dira *ouverte à toutes les âmes*), *il me donna cette grande épreuve qui vint mêler bientôt une salutaire amertume à toutes mes douceurs* » (p. 196-197). — Ces dernières paroles n'offrent-elles pas une ressemblance frappante avec celles de sainte Thérèse (*Château*, V^e^ Dem., ch. III, trad. des Carmes, t. VI, p. 152) : « *Le Seigneur a le pouvoir d'enrichir les âmes par diverses voies* et de les faire arriver à ces demeures sans passer par le sentier de traverse que j'ai indiqué. » (Pour l'exégèse du « *sentier de traverse* », cf. *Vie Spirituelle* d'oct. 1922, p. 130, note 5.)

Contribution à l'histoire du procès d'Eckhart

La première accusation contre Maître Eckhart (suite)

Le Commentaire sur la Genèse incriminé par les premiers inquisiteurs de Cologne fait partie de l'*Opus Expositionum*, lui-même troisième partie de l'*Opus Tripartitum* (1). Nous savions déjà qu'Eckhart avait fait deux

(1) L'occasion se présente ici de rappeler la division de l'*Opus Tripartitum*, telle qu'Eckhart nous l'a exposée lui-même dans son prologue général. Comme son titre l'indique, l'ouvrage d'Eckhart se divise en trois parties : 1. *L'opus propositionum*. Ce premier livre contenait plus de mille propositions, divisées en quatorze traités, étudiant chacun la thèse positive et négative : « Opus autem primum, quia propositiones tenet mille et amplius, in tractatus XIIII distinctum juxta numerum terminorum, de quibus formantur propositiones, et quia juxta se posita magis elucescunt et oppositorum eadem est scientia, quilibet predictorum tractatuum bipartitus est, primo enim ponuntur propositiones de ipso termino, secundo ponuntur propositiones de ejusdem termini opposito » (voir Arch., t. II, p. 533-534). — 2. *L'opus quaestionum*. Dans cette seconde partie, Eckhart étudiait un certain nombre de questions, dans l'ordre même où « frère » Thomas les avait exposées dans sa Somme Théologique : « Opus autem secundum, quaestionum scilicet, distinguitur secundum numerum quaestionum, de quo agitur ordine, quo ponuntur in Summa doctoris egregii venerabilis fratris Thome de Aquino, quamvis non de omnibus, set paucis, prout se offerebat occasio disputandi, legendi et conferendi » (Archiv., *ibid.*, p. 534). — 3. L'*opus expositionum*. Ce dernier livre était divisé lui-même en deux parties : l'*opus sermonum*. Eckhart y exposait longuement certains textes scripturaires qu'il avait déjà commentés dans ses sermons. L'ouvrage se terminait par un commentaire de quelques passages des Écritures dans lesquels Eckhart pensait trouver une confirmation de ses doctrines : « Opus vero tertium, scilicet expositionum, in duo divi-

rédactions de ce commentaire sur la Genèse (1). L'acte de justification confirme ce point, en précisant que l'accusation porte sur la première rédaction (2) — celle, par conséquent, dont le P. Denifle a publié quelques extraits d'après le manuscrit d'Erfurt. On aimerait connaître la date de cet *Opus Tripartitum*, censuré en 1326 par Maître Reyner et Pierre de Estate. La critique externe ne nous livre rien sur ce point. L'analyse interne nous fournit, il est vrai, quelques indices intéressants à ce sujet, mais cependant trop généraux pour fixer avec certitude et précisions les attaches chronologiques de ce traité.

Le P. Denifle était d'avis que l'*Opus Tripartitum* était postérieur à la maîtrise d'Eckhart, par conséquent postérieur à 1302. Cette conclusion n'est plus une hypothèse, elle est une certitude pour qui a étudié l'ouvrage. Instinctivement, à la lecture de cet écrit d'Eckhart, notre pensée s'est reportée à la fameuse condamnation d'Étienne Tempier, de 1277 (3). Cet acte eut une répercussion jusqu'aux abords de la canonisation de saint Thomas ; et il n'est guère de penseurs de la fin du XIII[e] siècle et du début du

ditur ; qui enim nonnullas auctoritates utriusque testamenti in sermonibus specialiter diffusius auctor pertractavit et exposuit, placuit ipsi illas seorsum exponere et hoc opus sermonum nominari. Adhuc autem opus expositionum subdividitur numero et ordine librorum veteris et novi testamenti, quorum auctoritates in ipso exponuntur » (Archiv., *ibid.*, p. 534). Le commentaire sur la Genèse dont parlent les censeurs de Cologne faisait donc partie du dernier livre de l'*Opus Tripartitum*.

(1) Voir Denifle, *Archiv.*, t. II, p. 674.

(2) Von Daniels, *op. cit.*, p. 9 : « Sequitur tertio videre de articulis extractis de expositione mea prima super Genesim et sunt 12. » En plus des manuscrits d'Erfurt et de Cues connus du P. Denifle, Daniels signale le ms. 72 de la bibliothèque municipale de Trèves qui contient aussi le commentaire sur la Genèse (Daniels, p. 27, note 2).

(3) Le texte intégral publié par le P. Denifle (*Chart. Univ. Paris.*, t. I, p. 543 sq.) a été réédité par le P. Mandonnet, dans *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIII[e] siècle*, Louvain, 1908 (Collection *Les Philosophes Belges*, t. VII), II[e] Partie, p. 175. C'est cette dernière édition qui a l'avantage d'avoir groupé les propositions dans un ordre méthodique que nous citerons.

XIVe siècle qui ne s'en soient préoccupés, à quelque titre. Par exemple, le *Speculum astronomiae* — que M. Thorndike voudrait restituer à Albert le Grand, mais que nous regardons toujours comme une œuvre de R. Bacon — paraît bien être une attaque contre cette fameuse condamnation (1). Duns Scot dans ses œuvres s'est soucié de ce document, dans une mesure qui n'a pas encore été mise en pleine lumière (2). L'auteur du *De Rerum Principio* travaillait avec ce manifeste sous les yeux (3). La carrière de Raymond Lull ne s'explique en partie qu'en fonction de cet acte (4). Ce dernier a donné naissance encore à toute une littérature, celle des *Correctoria* et des *Corruptoria*.

Si l'*Opus Tripartitum* d'Eckhart a été composé après son séjour à Paris au début du XIVe siècle, il semble qu'*a priori* on doive y retrouver au moins certaines allusions aux doctrines condamnées par Étienne Tempier. Un des soucis des censeurs de Paris avait été de maintenir la doctrine de l'immédiation de la causalité divine (5). Or c'est là préci-

(1) Voir *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, oct. 1923, p. 548.

(2) Voir *ibid.*, p. 557. M. B. Landry a attiré l'attention sur ce point capital de la vie intellectuelle de Duns Scot. (Voir *Duns Scot*, p. 1-44 : La condamnation de 1277.)

(3) Voir une note que nous publions sur ce sujet dans la *Rev. Sc. ph. th.*, avril 1924.

(4) Voir Dr P. Otto Keicher, O. F. M., *Raymundus Lullus und seine Stellung zur arabischen Philosophie. Mit einem Anhang, enthaltend die zum ersten male veröffentlichte « Declaratio Raymundi per modum dialogi edita »*, dans *Beitr. zur Gesch. der Phil. des M. A.*, B. VII, H. 4-5, 1909, p. 49 sq., 95 sq.

(5) Voir *Proposition* 16 : « Quod prima causa est causa omnium remotissima. — Error, si intelligatur ita, quod non est propinquissima » ; les *prop.* 20, 21 : « Quod a voluntate antiqua non potest novum procedere absque transmutatione praecedente ; quod Deus non potest esse causa novi facti, nec potest aliquid de novo producere », aboutissaient, elles aussi, à nier l'immédiation de la causalité divine. D'après cette doctrine, en effet, les êtres créés se diviseraient en deux catégories : les uns découleraient de la libre volonté divine. Comme cette volonté est immuable, les êtres dont elle est la cause immédiate sont nécessairement éternels. La seconde catégorie com-

sément un des points sur lequel Maître Eckhart revient le plus souvent (1). D'autre part, si les philosophes arabes n'avaient pas admis l'immédiation de la causalité de Dieu vis-à-vis de tout le créé, c'est que, d'après eux, la multiplicité ne peut sortir directement de l'unité. Les juges de 1277 avaient essayé de barrer toutes les voies par lesquelles cette doctrine pouvait s'infiltrer dans les esprits (2). L'auteur du *De Rerum Principio* leur avait fait écho. Lui aussi, Maître Eckhart s'est expliqué à plusieurs reprises sur cette doctrine (3).

Évidemment, ces rapports pourraient être tout fortuits. Mais étant donné la situation intellectuelle d'Eckhart, son enseignement parisien, il nous paraît bien plus probable qu'en insistant sur les doctrines que nous venons de mentionner, Eckhart se souvenait de la condamnation d'Étienne Tempier, dont on parlait autour de lui. D'ailleurs il nous dit lui-même que sur ces deux points : l'im-

prend les êtres créés soumis au changement. S'ils changent, c'est donc qu'ils ne procèdent pas directement de la volonté immuable de Dieu. L'action divine est obligée pour les atteindre de se servir d'intermédiaires. Voir encore *prop.* 33, 67, 68, 107.

(1) Voir DENIFLE, *op. cit.*, p. 535, 21 : « Propter quod esse omnium est immediate a causa prima et a causa universali omnium » ; p. 545, 9 : « Quod omne ens et singulum non solum habet, sed et inmediate absque omni prorsus medio habet a deo totum esse, totam suam unitatem, veritatem, et totam suam bonitatem » ; de même, p. 546, 9 ; p. 555, 29 : « Produxit enim immediate non aliquam partem universi, sed ipsum totum universum inmediate, quod inquam universum non produceretur nec esset universum, si quid partium ipsi deesset essentialium » ; p. 603, 20 : « Ubi primo notandum est, quod rerum fieri est quidem a causis secundariis, esse autem rerum omnium, sive naturalium sive artificium, ab ipso deo solo est inmediate, utpote primum et perfectum. »

(2) *Prop.* 28 : « Quod ab uno primo agente non potest esse multitudo effectuum » ; *prop.* 33 : « Quod effectus immediatus a primo debet esse unus tantum, et simillimus primo. » Voir aussi sur ce point les propositions que nous avons signalées plus haut.

(3) Voir DENIFLE, *op. cit.*, p. 554, 26 : « Tertio restat videre, quomodo ab uno simplici, puta deo, possint inmediate esse sive produci plura distincta et diversa, puta celum, et terram et similia. » Voir aussi p. 535, 21, 555, 29, 603, 20.

médiation de la causalité divine, les rapports de multiplicité à unité, les discussions n'étaient pas encore closes : *et sic perit questio et difficultas multos gravans usque hodie, quomodo ab uno simplici, quod est deus, possint esse multa immediate* (1).

L'*Opus Tripartitum* suppose donc le séjour d'Eckhart à Paris, et non seulement son premier séjour de 1302, mais celui aussi de 1311. Cet ouvrage nous apparaît en effet comme un condensé et une mise au point de tout l'enseignement d'Eckhart — son enseignement de Maître et de prédicateur (2). Il semble supposer aussi une stabilité,

(1) *Ibid.*, p. 612, 4 : « Ubi notandum primo, quod, sicut omne agens per se semper intendit ipsum totum, puta artifex domum, partes autem non nisi propter totum et in toto, sic agens primum, deus, per se et primo produxit et creavit universum, partes omnium non nisi propter universum et in universo, et sic perit questio et difficultas... » Et Eckhart continue par ces mots qui ne laissent pas de doute sur ses préoccupations : « Item qui putant, ut Avicenna et sui sequaces, quod a primo sit primo et inmediate creata intelligentia, et ab illa deinceps alia. Dicendum enim, quod totum universum tanquam unum totum, sicut ipsum nomen indicat, quod dicitur universum tanquam unum, est ab uno simplici, unum ab uno primum et inmediate. Apte quidem ; nam sicut deus est unum quid simplex per omnia in esse, multiplex in partibus est a deo uni multiplici rerum ratione. Perit enim questio, qua queritur, que sit causa inequalitatis rerum. »

On trouverait, en relisant les œuvres latines de Maître Eckhart du point de vue que nous signalons, bien d'autres allusions à la condamnation d'Étienne Tempier.

(2) *Ibid.*, p. 533 : « Auctoris intentio in hoc opere tripartito est satisfacere pro posse studiosorum fratrum quorundam desideriis, qui jam dudum precibus importunis ipsum impellunt crebro et compellunt, ut ea, que ab ipso audire consueverint tum in lectionibus et aliis actibus scolasticis, tum in predicationibus, tum in cottidianis collationibus, scripto commendet... » Les prédications dont il est question dans ce texte ne sont pas, vraisemblablement, comme on serait tenté de le croire de prime abord, des sermons universitaires complés au moyen âge comme exercices scolaires. (Cf. Denifle, *Chart. Univ. Paris.*, t. II, p. 692, n° 3, 4, 14, 17.) Eckhart les distingue de ces derniers. — Voir aussi, *ibid.*, p. 555, 3, où Eckhart résume son enseignement sur les problèmes que nous venons de signaler : « Rursus autem respondere *consuevi* ad hoc aliter et tripliciter.

qu'il serait peut-être difficile de trouver dans la vie d'Eckhart en dehors de son dernier séjour à Cologne, après 1314. Sans pouvoir conclure avec certitude, nous serions cependant enclin à rapporter à cette période de la vie d'Eckhart la composition de l'*Opus Tripartitum*.

Ces considérations précédentes nous permettent aussi d'apercevoir sous son vrai jour la physionomie intellectuelle d'Eckhart. Quand on parle de lui, on reste toujours tenté, même après les affirmations du P. Denifle, de le désigner par ce vocable vague de mystique allemand. C'est une erreur, croyons-nous. Avant d'être un mystique allemand, Eckhart est un théologien du XIV^e^ siècle. Pour le comprendre, il n'est pas besoin de faire auparavant une étude de la psychologie allemande. Il faut se souvenir du mouvement intellectuel du XIII^e^ siècle et de l'asservissement verbal dans lequel était tombée la théologie du XIV^e^. C'est le milieu intellectuel de l'époque, bien plus que la psychologie des peuples du Rhin, qui nous explique l'orientation intellectuelle d'Eckhart. Comme tous les maîtres parisiens, Eckhart ne se comprend qu'en fonction des courants doctrinaux qui se cristallisaient de plus en plus à l'Université de Paris.

En composant son *Opus Tripartitum*, Eckhart se rendait compte de l'étonnement qu'il allait provoquer (1). Mais il aimait cela. Il lui plaisait de présenter des vérités simples sous forme paradoxale; d'arracher violemment l'attention de ses auditeurs, par des expressions inaccoutumées; de rapprocher en des unions douteuses et répréhensibles des

Primo quidem sic. Dato quod Deus agat necessitate nature, tunc dico, deus agit et producit res per naturam suam, scilicet dei. Sed natura dei est intellectus, et sibi esse est intelligere : igitur producit res in esse per intellectum, et per consequens sicut sue simplicitati non repugnat intelligere plura, ita nec producere plura inmediate... »

(1) *Ibid.*, p. 535, 4 : « Advertendum autem, quod nonnulla in sequentibus propositionibus, questionibus et expositionibus primo aspectu monstruosa, dubia aut falsa apparebunt, secus autem si sollerter et studiosus pertractentur... »

idées qui pour rester vraies devaient rester dissociées. Il aimait cette façon de procéder, parce qu'elle lui était inhérente. Eckhart est un théologien qui a essayé de maintenir dans cette décadence du XIV^e^ siècle les grandes idées philosophiques du XIII^e^. Il n'a pas réussi parce qu'il lui manquait précisément l'équilibre intellectuel que donne la juste intelligence de la méthode analogique (1).

Moins qu'aucun autre écrit d'Eckhart, l'*Opus Tripartitum* ne pouvait échapper à l'attention des inquisiteurs d'Henri de Virnebourg. Effectivement, ils trouvèrent dans le commentaire sur la Genèse douze propositions qu'ils jugeaient condamnables. Ce commentaire n'ayant été publié jusqu'ici qu'en minime partie, nous ne pouvions espérer retrouver ces douze propositions. Toutefois sauf les 1, 2, 9, 10, on les lit toutes dans les extraits publiés par le P. Denifle, mais non pas cependant dans le commentaire sur la Genèse.

La 3^e^, 4^e^, 5^e^, sont extraites en réalité du prologue général à l'*Opus Tripartitum*.

Prop. 3.	Prologue général de l'*Opus Trip.*
Esse est ipsa actualitas omnium formarum. Propter quod Avicenna 8° Metaphisice capitulo 6° ait : id quod desiderat omnis res est esse et perfectio.	Ipsum enim esse conparatur ad omnia sicut actus et perfectio et ipsa actualitas omnium, etiam formarum. Propter quod Avicenna 8. Metaphysice ca. 6. agit : « illud quod desiderat omnis res est esse et perfectio esse, inquantum est esse. »
Daniels, p. 28, 10.	Denifle, *op. cit.*, p. 535, 24.

La proposition quatrième est extraite du même passage du prologue général. Seul, manque le texte de la proposition précédente qui s'y trouvait enclavé. La cinquième : *Item, esse est Deus* se lit à la page suivante.

La sixième et la septième sont prises du prologue à

(1) Il est facile de retrouver les caractères que nous signalons dans les propositions condamnées par Jean XXII.

l'*Opus propositionum*, premier livre de l'*Opus Tripartitum* :

Prop. 6.

Item, a solo deo omnia habent esse, unum esse, verum esse, bonum esse. Patet ex jam dictis. Quomodo enim quippiam esset nisi ab esse et per esse, aut unum esset nisi ab uno et per unum sive per unitatem, aut verum nisi per veritatem, vel bonum nisi per bonitatem.

Daniels, p. 29, 12.

Prologue de l'*Opus Propositionum*.

Secundum inter quatuor, scilicet, quod a solo deo, omnia habent esse, unum esse, verum esse, bonum esse, patet ex jam dictis. Quomodo enim quispiam esset, nisi ab esse et per esse, aut unum esse, nisi ab uno et per unum sive per unitatem, aut verum sine veritate, aut bonum nisi per bonitatem, sicut verbi gratia omne album albedine est album ?

Denifle, *op. cit.*, p. 544, 7.

Maître Reyner et Pierre de Estate, s'ils n'ont pas toujours compris la doctrine d'Eckhart, ont toujours cité scrupuleusement les textes qu'ils incriminaient. Les propositions 6, 7 nous en fournissent une nouvelle preuve.

La huitième proposition est la seule que nous ayons retrouvée dans le Commentaire sur la Genèse. En voici le début :

Prop. 8.

Item, principium in quo creavit deus celum et terram est *primum* nunc simplex eternitatis, ipsum, inquam, idem nunc penitus in quo deus est ab eterno in quo etiam ipse fuit et est et erit eternaliter personarum emanatio. Ait ergo moyses deum celum et terram creasse in principio absolute primo...

Daniels, p. 29, 23.

Commentaire sur la Genèse.

Rursus 3°, principium, in quo deus creavit celum et terram, est *principium* nunc simplex eternitatis, ipsum inquam illud « nunc » penitus, in quo deus est ab eterno, in quo etiam est, fuit et erit eternaliter personarum *divinarum* emanatio. Ait ergo Moyses, deum celum et terram creasse in principio absolute primo...

Denifle, *op. cit.*, p. 553-6.

Lui aussi, le commentaire sur l'Exode a fourni aux censeurs de Cologne le texte d'une proposition, la onzième :

Prop. 11.	Commentaire sur l'Exode.
Item, in omni creato aliud est esse et ab alio, aliud essentia et non ab alio.	Quia igitur in omni creato aliud est esse et ab alio, aliud esse essentia et non ab alio...
Daniels, p. 30, 22.	Denifle, *op. cit.*, p. 501, 5.

Enfin la dernière proposition de ce troisième groupe d'articles incriminés est extraite du second commentaire d'Eckhart sur la Genèse.

Nous reviendrons sur la doctrine contenue dans ces articles, en étudiant la justification d'Eckhart.

Les inquisiteurs de Cologne étaient généreux... Ils avaient déjà extrait des œuvres du Maître trente-trois propositions qu'ils estimaient contraires à la foi. Mais ce n'est pas tout encore. Après le *Benedictus Deus*, l'*Opus Tripartitum*, à leur tour les sermons devaient fournir aux censeurs d'autres textes condamnables. C'est par ces articles que va s'achever la première accusation portée contre Maître Eckhart, en l'année 1236.

L'identification de ces articles présentait des difficultés spéciales; il n'existe en effet aucune édition unifiée, complète et critique des sermons d'Eckhart. En conséquence, des seize propositions incriminées, il en est cinq ou six dont nous n'avons pu déterminer la provenance avec précision et sûreté. Pour les dix autres, notre travail de recherche a été facilité par deux constatations préalables. On peut remarquer en effet — et nous aurons occasion de le montrer — que des articles de cette première accusation introduits par cette mention vague : *extracti ex sermonibus qui ascribuntur magistro Ekardo*, ont été repris dans la seconde accusation, mais avec l'indication expresse des sermons dont ils avaient été extraits. De plus, quelques-unes de ces propositions de 1326 figurent au catalogue d'erreurs censurées par Jean XXII, en 1329. Or Ch. Schmidt et le P. Denifle avaient déterminé la provenance d'un grand nombre de ces propositions condamnées. Comme on le

conçoit, cette double constatation nous a guidé dans l'orientation de nos recherches (1).

Le premier article, subdivisé lui-même en plusieurs propositions, est en partie extrait d'un sermon *Justi autem in perpetuum vivent*. Nous possédons deux sermons sur ce texte du livre de la *Sagesse* (v, 16). Le premier, prêché en la fête de saint Sébastien, se trouve dans l'édition de Bâle, 1522, fol. 244^{v}-245^{v}. Pfeiffer l'a réédité, sous le numéro LIX, p. 189-192. Les propositions de 1326 ne sont pas tirées de ce sermon où l'on trouve cependant exposée la doctrine de la naissance du Verbe en nous (2). Le second sermon est imprimé dans l'édition de Bâle, fol. 304^{r}-305^{r} et dans Pfeiffer n° LXV, p. 202-206. C'est ce texte qu'avaient sous les yeux les censeurs de Cologne, comme on peut s'en rendre compte par les comparaisons suivantes :

(1) Prenons par exemple la 15e proposition de cette première accusation : *Omnes creature sunt unum purum nichil.* Rien n'indique ici de quel sermon cet article fut extrait. Mais dans la seconde accusation, les censeurs reprirent cette proposition (Cf. Daniels, *op. cit.*, p. 56, n° 43) avec cette mention : « in sermone *Omne datum optimum* (cf. *ibid.*, p. 55, n° 41). Effectivement cet article se retrouve textuellement dans le sermon indiqué (cf. éd., Bâle, 1522, fol. 260^{v-1} ; Pfeiffer, p. 136, 23). Voilà donc un premier moyen d'identification. Mais de plus cette 15e proposition a été maintenue dans la condamnation de Jean XXII. C'est le 26e article condamné. Or Schmidt (cf. son mémoire intitulé : *Études sur le mysticisme allemand au XIVe siècle* (Rapport fait par M. Barthélemy Saint-Hilaire au nom de la section de Philosophie, le 6 juin 1846), publié dans *Mém. acad.*, 1847 (II) p. 211-502, a montré que cette proposition se trouvait dans ce sermon *Omne datum optimum* (Schmidt, *ibid.*, p. 243, note 2). Ces indications de Schmidt et du P. Denifle confirmaient ou suppléaient celles de la seconde accusation, et cette dernière en même temps peut désormais servir de contrôle pour les affirmations des deux historiens précités. Nous reparlerons plus loin du néant des créatures.

(2) Voir, par exemple, Pfeiffer, p. 190, 7 : « Der vater gebirt sînen sun den gerehten unde den gerehten sînen sun » (éd. Bâle, fol. 245^{r-1}). Pfeif., p. 191, 15 : « Swenne der vater in uns gebirt sînen sun... », etc. (Ce passage ne se trouve pas dans l'édition de Bâle qui présente ici une grande lacune.

Primus articulus est : pater generat filium suum in me et ego sum ibi idem filius, et non alius.

Per hoc quod filii sumus non sumus heredes, sed per hoc quod filii sumus, per hoc sumus heredes.

Daniels, p. 31, 4.

Der vatter gebirt seinenn sun in der ewigkeit im selber gleich... und gebirt der vatter seinen sun in der seel, in der selben weise als er in in der ewigkeit gebirt und nitt anders.

Ed. Bâle, fol. 304 r–a.
Ed. Pfeiffer, p. 205, 1.

Cette doctrine de la naissance du Verbe en nous est une doctrine favorite de maître Eckhart. On la retrouve dans de multiples sermons. Nous avons déjà renvoyé au second sermon *Justi autem*. Eckhart la reprend dans son sermon *Moyses autem orabat* (Bâle, fol. 251 r-1; Pf., p. 55, 24), et dans bien d'autres qu'il me semble inutile d'énumérer ici. Et, si les textes que nous venons de comparer ne concordent pas dans tous les détails, c'est toutefois la même doctrine qu'ils expriment : Le Père engendre son Fils en moi et je deviens en vérité fils de Dieu, de la même manière que le Verbe.

La proposition suivante du même article nous ramène encore au premier sermon *Justi autem*, qui cependant ne paraît pas complet dans la rédaction actuelle :

Ad idem, alibi : deus operatur omnia opera sua propter hoc ut nos efficiamur unigenitus filius suus.

Wan der vatter ein werck würcket, darumb würcket er mich sein eingeboren sun — on allen underscheid.

Ed. B., fol. 305 r–1.
Ed. Pf., p. 205, 18.

Cette idée est exprimée dans les mêmes termes dans le sermon *Qui audit me non confundetur* (1), véritable compendium des principales erreurs d'Eckhart — et dont le paragraphe suivant de l'article premier paraît bien avoir été extrait :

(1) Voir éd. Bâle, fol. 313 r–1 : « Gott würckt alle seyn werck darumb das wir der eyngeborn sun seyen. » Pfeiffer, p. 309, 36.

Item sequitur : iste homo stat in dei amore et cognitione et efficitur nichil aliud quam quod deus ipse est.

Daniels, p. 31, 10.

Diser mensch der steet in gottes bekennen und in gottes liebe und wirt kein anders denn das got selber ist.

Ed. B., fol. 313 $^{r-l}$.
Ed. Pf., p. 310, 8.

Maître Reyner et Pierre de Estate accumulent les textes concernant cette génération divine en nous; ils les groupent pour frapper avec plus de force.

En voici un autre, et qui précise encore les précédents :

Item pater generat me filium suum et eundem filium sine omni distinctione.

Darumb gebiret er mich seinen sun on allen underseheyd.

Ed. B., fol. 305 $^{r-l}$.
Ed. Pf., p. 205, 12.

On a vu dans cette doctrine l'expression la plus élevée du mysticisme d'Eckhart. C'est d'après elle que nombre d'esprits se sont façonné une image du Maître. Un homme qui parle en pareils termes de la naissance du Fils en nous, ne peut être qu'une âme toute plongée dans l'infini, consumée d'amour, transportée de ferveurs mystiques les plus ardentes. Pouvait-il en être autrement? Eckhart était en contact permanent avec les béguines et les moniales dont il avait la charge spirituelle, en vertu du droit. Quoi d'étonnant que leurs élans mystiques aient soulevé l'âme même de celui qui devait les guider, cette âme de rêve qui s'évanouissait pour ainsi dire, dans l'indéfini, en contemplant les rives enchanteresses du Rhin... Et Maître Eckhart s'enchantait... il était dans l'indéfini, mais il croyait toucher l'infini, se confondre avec lui; il devenait le fils de Dieu, véritable, comme le Verbe lui-même. Et, dit-on encore, il enchantait les moniales et les béguines en leur disant qu'il existe des stérilités fécondes, et que dans leur âme elles portaient un fils, celui-là même qui est le Fils de toute éternité.

Ne nous laissons pas surprendre par pareil tableau. Je ne nie pas que les moniales n'aient eu une certaine

influence dans l'orientation théologique du XIV^e^ siècle. J'en suis même convaincu. D'autre part, que Maître Eckhart ait réussi à créer en son âme ce sentiment d'indéfini par où l'on croit atteindre l'infini, c'est possible; je ne le sais pas; je serais enclin cependant à répondre par la négative. Eckhart n'est pas un rêveur. Même dans ses écrits allemands, et dans ses sermons, il reste un Maître en théologie, façonné en grande partie par le milieu universitaire de Paris. C'est un métaphysicien, un logicien surtout. Et au lieu de voir, dans cette doctrine de la naissance du Fils en nous, l'aboutissant le plus élevé de transports mystiques, j'y vois tout simplement la conclusion erronée d'une dialectique rigide.

Pour nous en rendre compte, retraçons en quelques mots l'ambiance en laquelle s'est développée cette doctrine. Dieu est un. En lui, dit Eckhart, il n'y a qu'une essence, qu'une vie et qu'une activité. Tout ce que Dieu produit, porte donc nécessairement le cachet de l'unité. S'il engendre, ce ne peut être qu'un Fils unique. Si donc nous sommes les fils de Dieu, nous le sommes à la manière du Fils unique, identique à lui de tous points. En engendrant, Dieu ne produit pas un Fils et des fils, sinon il y aurait en Lui multiplicité. Et la dialectique nous pousse à cette conclusion brutale : *Pater generat me filium suum* : Dieu m'a engendré son fils unique. Cette *unité* de la génération divine n'est qu'une conséquence de l'unité de son activité. Ce caractère dialectique se marque bien d'ailleurs dans les expressions mêmes d'Eckhart. Dans le sermon *Justi autem*, par exemple, il expose sa doctrine en des termes qui ne dégagent aucune saveur mystique; il parle bref, il raisonne. Écoutons-le dans sa langue : « Da ist ein leben, und ein wesen und ein werck; was got würcket, dast ist ein; darumb — voici venir la conclusion — gebiret er mich seinen sun, on allen underscheyd (1). » Eckhart a bien dit en d'autres endroits (2) qu'il n'y a pas d'impossibilité à

(1) Éd. Bâle, fol. 304^v-2^-305^r-1^ ; Pfeiffer, p. 205-11.
(2) Voir plus haut, p. [167].

admettre que Dieu peut produire immédiatement la multiplicité; mais il parlait d'une multiplicité extérieure à Dieu; car dans les œuvres *ad intra* les philosophes arabes ont raison, pense Eckhart : du premier principe, il ne peut sortir une multiplicité d'effets (3). C'est le problème de l'Un et du Multiple qui est à la base de la doctrine dont nous parlons.

Il y aurait bien d'autres exemples pour mettre en relief ce caractère dialectique dans l'œuvre de Maître Eckhart. Eckhart est un scolaire, et cela beaucoup plus que ses disciples Tauler et Suso qui ont exploité surtout ses conclusions sans en conserver les prémisses et sans en reproduire la méthode. Nous essayerons en son lieu de dégager cette influence de la dialectique sur les doctrines de Maître Eckhart. Les quelques réflexions précédentes suffisent à nous mettre en garde.

L'article premier se termine par une proposition, reprise dans la bulle du 27 mars 1329 et qui présente cette doctrine de l'unité avec Dieu, sous une nouvelle forme. « Nous sommes transformés et convertis totalement en Dieu, avait dit Eckhart dans ce même sermon *Justi autem*, de la même façon que le pain est converti au corps du Christ. Par la grâce nous ne devenons pas semblables à Dieu, mais un avec Lui. » Pas semblables à Lui, car la similitude suppose multiplicité.

Sans peut-être le remarquer, Eckhart se laissait conduire par des principes, condamnés jadis par Étienne Tempier, d'après lesquels, nous l'avons déjà dit, l'effet immédiat de la cause première ne peut être qu'unique. L'un de ces principes affirmait même que cette cause première pourrait produire un effet égal à elle, si elle ne tempérait la puissance de son activité. Dans le jeu normal de la causalité divine, les effets seraient pareils à leur cause. Qu'un dialecticien s'empare de ces prémisses, les transpose dans l'ordre dé la grâce, et il aboutira logiquement à la doctrine de maître Eckhart.

Poursuivons notre examen des propositions incriminées par les inquisiteurs de Cologne. Les articles 2, 3, 4, expriment sous des formes quelque peu différentes une doctrine qui peut facilement se ramener à celle de l'article premier. Nous n'avons pas trouvé dans les sermons d'Eckhart le texte exact correspondant à l'article 2 (1). L'article 3 : *quod virtus habet radicem in fundo divinitatis radicatam et plantatam ubi habet esse suum et essentiam suam et solum ibi et nusquam alibi*, a été extrait, si nous en croyons la seconde accusation (2), d'un sermon *Omne datum optimum*. Il existe deux sermons sur ce texte de l'épître de saint Jacques (1, 17) (3). C'est dans le second que nous aurions dû lire la proposition susdite. Mais elle ne s'y trouve plus dans la rédaction actuelle, très défectueuse comme nous aurons occasion de le dire plus tard. Le quatrième article fut extrait du sermon *Elisabeth impletum est tempus pariendi* (4), ainsi que les articles 4, 5, 6.

(1) « Item, alibi habetur : generosus homo non est contentus quod ipse est ille unigenitus filius quem pater eternaliter generat, quin ipse velit et esse pater et secundum similitudinem eterne paternitatis generare illum a quo sum eternaliter genitus. » Voir Daniels, *op. cit.*, p. 31, 20.

(2) Voir Daniels, *op. cit.*, p. 57, n° 44.

(3) Voir Pfeiffer, serm. XXXIX, p. 131-134. Sur cette puissance mystérieuse de l'âme, ce sermon n'a conservé que ce texte : « Sant Augustinus sprichet, und ouch die meister : diu sele hât eteliche kraft, diu offen stêt gegen gote, dâ sprichet er aleine în und in die ander dâ sprichet wol crêatûre în. In die obreste kraft, dâ got aleine în sprichet, dâ sprichet er în wîsheit, daz ist gâbe. » (Pf., *ibid.*, p. 133, 5-8.) Le second sermon *Omne datum* est imprimé dans Pfeiffer, sermon XL, p. 134-137. Voir aussi éd. Bâle, fol. 259ᵛ-261ᵛ.

(4) Éd. Bâle, fol. 275ᵛ-276ᵛ. — Pfeiffer, serm. CX, p. 295-299. On devrait y lire ce texte : « Quod una virtus est in anima que habet unam operationem cum deo. Ipsa creat et facit omnia cum deo et cum nullo habet aliquod commune et generat una cum patre eundem filium unigenitum. » (Voir Daniels, p. 31, n° 5 ; p. 37, n° 7) et d'autres encore relatifs à cette puissance de l'âme. Tous ces textes ont disparu de ce sermon. On y lit seulement ce qui suit : « Das dritt meynet eyn edel krafft der sele, die ist so hoch das sy got liebet in seym blossen eygenen wesen. Dise krafft hatt mit nichte nitt gemein [et cum nullo habet aliquod commune] sy machet vonn nicht icht und

Mais dans ce cas encore, la rédaction actuelle est tendancieuse. On y a supprimé ces articles incriminés dont l'essentiel a été maintenu dans la condamnation de 1329. Il y était dit qu'il existe dans l'âme une puissance ayant la même opération que Dieu, puissance qui crée et fait tout avec Dieu. Par conséquent si l'âme tout entière était identique à cette puissance, elle serait incréée et incréable.

Si cette doctrine n'est plus exposée aujourd'hui (1) dans le sermon qu'indiquait la seconde accusation, on la lit cependant avec quelques légères modifications textuelles dans nombre de sermons : *Qui audit me, non confundetur* (2), *Moyses autem orabat* (3). *Ego elegi vos de mundo* (4), *Quia Johannes quidem baptizavit* (5), etc..., et dans une de ces pièces qui portent le titre de « Bref et court enseignement (6) ».

als sy weysst weder von gester noch von morn, noch vorgestern noch ubermorn, da ist eyn gegenwürtiges nun. » (Éd. Bâle, fol. 276^{r-2} ; Pf., p. 297, 23-28.)

(1) On sait que l'édition de Bâle 1521-1522 est une édition expurgée et remaniée. L'éditeur a supprimé nombre de textes qui avaient prêté à discussion, à l'époque de Maître Eckhart, et qui pouvaient demeurer incompréhensibles pour les esprits du XVI^{e} siècle (voir Bâle, 1522, fol. 242^{v-1}). L'édition des sermons de Tauler, parue à Cologne en 1548, est, elle aussi, une édition d'opportunité. Nous attirerons plus tard l'attention sur ce point.

(2) Éd. B., 313^{v-2} : « Als ich me gesprochen hab, das etwas in der seel ist, das got also sipp ist, das es ein ist und nich vereinet. Es ist ein, es hat mit nichte nit gemein (cf. plus haut, p. [178], note 3) noch ist dem nichte nicht... wer der mensch all also er wer allzümal ungeschaffen und unschöpplich. » Comme on le voit les formules de ce sermon sont très proches du texte condamné en 1326. Voir aussi Pfeiffer, p. 311, 5-8.

(3) Éd. B., fol. 251^{r-2} ; Pfeiffer, serm. x, p. 56, 15. Nous allons parler de ce texte à l'occasion de l'article 7.

(4) Éd. B., fol. 274^{r-2} ; Pfeiffer, serm. LXXXI, p. 261-9. Ce texte a beaucoup de similitude avec celui rapporté à la note 2.

(5) Éd. B., fol. 263^{v-2}. Ce sermon n'est pas reproduit dans Pfeiffer.

(6) Éd. B., fol. 300^{r-2} ; Pfeiffer, serm. LX, p. 193-15. La pièce est intitulée dans l'édition de Bâle : « Ein fast kurtz und güte leer gesetz uff ein gleichnuss durch die man eigentlich versteen mag den synn und grundt aller predigen meyster Eckarts, nach dem er gewonlich

Le septième article reproduit d'abord cette doctrine d'une puissance incréée et incréable existant dans l'âme, puis s'achève sur cette idée que le Christ ne possède rien dans sa nature humaine — y compris son union avec la divinité et sa sainteté — que nous ne possédions nous-mêmes. Cette doctrine est reprise dans les mêmes termes dans la seconde accusation ; et les inquisiteurs de Cologne indiquent qu'ils ont extrait cette proposition du sermon *In hoc apparuit charitas Christi* (1). Mais c'est là malheureusement un des sermons qui ont subi le plus d'altération dans les rédactions qui nous sont parvenues et on n'y retrouve plus aujourd'hui qu'un écho (2) de la doctrine attribuée à Maître Eckhart en 1326. Par ces constatations successives on se rend compte par expérience de l'état lamentable dans lequel nous sont parvenues les œuvres allemandes d'Eckhart et aussi des services que pourrait rendre l'acte de 1326, pour le rétablissement du texte. Nous verrons d'ailleurs à plusieurs reprises que ce texte était déjà corrompu du vivant du Maître.

D'après les rédactions actuelles, c'est surtout dans le sermon *Moyses autem orabat* que nous retrouvons cette idée : que Dieu donne à chacun de nous tout ce qu'il a donné à son Fils dans la nature humaine :

Prop. 7.

... tunc pater dedit michi in humana natura omne illud quod unquam dedit filio suo. Hic nichil excipitur. Quidquid est hoc michi proprium sicut sibi. Plus dico : quidquid ei pater dedit in

... Die grösten eynung die Christus besessen hat hat mitt dem vatter, die ist mir müglich zü gewynnend ob ich könde abgelegen das do ist von disem oder von dem unde könde mich

gepflegen hat zü predigen. » On y lit : « Ich han etwas gesprochen von eim liecht, ist in der sele das ist ungeschaffen und unschöpfflich. »

(1) Voir Daniels, *op. cit.*, p. 43-44, n° 24, 25.

(2) Éd. B., fol. 266^{r-l} ; Pfeiffer, serm. XIII, p. 64, 31. « Es sprechen die meister gemeinlich daz alle menschen seind gleich edler in der natur. Aber ich sprich warlich alles das güt das all heiligen besessen hant und Maria gottes müter, und Christus nach seiner menscheit, das ist mein eigen in diser natur. »

humana natura, in hoc prius respexit me et plus intendebat de me quam de homine Christo et plus dedit michi quam sibi...

Daniels, p. 32, 15.

genemen menscheit, alles das denn got ye begab seinem eingebornen sun, das hatt er mir gegeben als volkommenlich als im und dit mynder, unnd hatt mirs me gegeben. Er gab ee meiner menscheit an Christo denn im...

Éd. B., fol. 251^{r-s}.
Éd. Pf., p. 56, 15.

Pour en arriver à cette doctrine, Eckhart avait dû commettre bien des confusions. Dans l'état actuel de notre nature déchue, une identité entre notre nature humaine et la nature humaine du Christ serait un blasphème. Pour la rapprocher de celle du Christ, il faut donc tout d'abord surélever notre nature — tout en la laissant dans son ordre, c'est-à-dire, en d'autres termes, la supposer sans le péché originel, dans l'état de nature pure. Et même en cette supposition, serait-il juste d'affirmer comme Eckhart que Dieu nous a donné tout ce que le Christ a reçu de Lui dans sa nature humaine? Ce serait encore une erreur. Dans l'abstrait, il est vrai que la nature humaine du Christ est semblable à la nôtre — moins les tares du péché originel. Mais dans la réalité, la nature humaine du Christ était unie à Dieu d'une union à laquelle ne peut prétendre nulle nature humaine. Or Eckhart soutenait que l'union avec la divinité était aussi intime en nous que dans le Christ : *Hic nichil excipio : nec unionem cum divinitate, nec sanctitatem, nec aliquid aliud* (Daniels, p. 32).

Nous l'avons déjà dit : comme la plupart des hérétiques du moyen âge, Eckhart s'est trouvé égaré par l'application rigoureuse de la dialectique. Dans le cas présent il raisonne sur un point particulier, à partir de raisons générales. Le Fils de Dieu, dit-il, n'a pas assumé la personne humaine, mais la nature. Or la nature humaine est commune à tous, sans aucune distinction. Par conséquent tout ce que le Christ possède dans sa nature humaine, nous le possédons aussi. Voici une nouvelle raison d'affirmer que l'histoire

des hérésies médiévales constitue un chapitre — et des plus curieux — de l'histoire de la dialectique. Mais revenons sur l'idée de l'égalité de nature dont parle ici Maître Eckhart : *humana natura communis est et eque propria omnibus* (1). Elle n'est pas nouvelle au moyen-âge. Je ne dirais cependant pas que le maître pense ici à la doctrine commuue de l'unité spécifique de la nature humaine. Les attaches avec les doctrines médiévales sont peut-être autres et plus historiques. A plusieurs reprises, nous avons constaté qu'Eckhart s'était soucié particulièrement des philosophes arabes, qu'il n'avait pu se dégager de leurs conceptions; il avait été poussé par eux à des conclusions erronées. C'est encore du côté des Arabes que nous cherchons les principes qui ont amené Eckhart à la doctrine de communauté — et communauté totale — de nature entre le Christ et nous. Eckhart lui-même semble nous y inviter. Dans son sermon *In hoc apparuit charitas Christi*, il fonde sa conclusion sur ce principe des Maîtres : tous les hommes sont également nobles dans la nature. Or ces Maîtres parlent le même langage que les philosophes condamnés en 1277 par Étienne Tempier (3). On peut donc se demander si cette conception de l'égalité de nature ne serait pas une application de l'opinion d'Averroës qui n'admettait qu'un seul intellect ou un intellect semblable en tous les hommes (4). Cette idée de l'identité d'intellect avait été déjà au XIII[e] siècle appliquée à l'âme tout entière; et l'on disait que les âmes sont nécessairement semblables en tous les hommes. Il ne peut y avoir de degré dans la noblesse des âmes. La beauté d'une âme est un

(1) Daniels, *op. cit.*, p. 32, 14.

(2) Ed. B., fol. 266^{v-1} ; Pfeiffer, serm. XIII, p. 64 : « Es sprechen die meister gemeinlich daz alle menschen seind *gleich edler* in der natur. »

(3) Ed. Mandonnet, prop. 147 : « Quod inconveniens est ponere aliquos intellectus nobiliores aliis. »

(4) *Ibid.*, prop. 146 : « Quod nos pejus aut melius intelligimus, hoc provenit ab intellectu passivo, quem dicit esse potentiam sensitivam. — Error, quia hoc ponit unum intellectum in omnibus, aut aequalitatem in omnibus animabus. »

absolu. De cette conception philosophique à l'application théologique, il n'y avait qu'un pas; et on le franchit. On affirma qu'en conséquence des principes posés — et ce sont des principes averroïstes — l'âme du Christ n'est pas plus noble que celle des autres hommes. Entre la nature de Jésus et celle de Judas, il n'y a aucune différence. C'est cette dialectique avec ses conclusions erronées que condamna l'évêque de Paris en 1277 (1). A l'époque d'Eckhart on s'en souvenait. L'auteur du *De Rerum principio* établit qu'il faut maintenir une hiérarchie, une diversité par conséquent, entre les individus de même espèce. Et à cette occasion il rapporte le texte de la condamnation de Paris en des termes qui nous marquent bien l'étape définitive à laquelle aboutirent les principes d'Averroës : « anima Christi non sit nobilior *in naturalibus, quam aliae animae* (2). » Et ce sont ces principes évidemment qui ont amené Maître Eckhart à la conclusion censurée en 1326 par Maître Reyner et Pierre de Estate.

(*A suivre.*)

P. G. THÉRY, O. P.
Le Saulchoir.

(1) Ed. Mandonnet, prop. 147 : « Quod inconveniens est ponere aliquos intellectus nobiliores aliis; quia cum ista diversitas non possit esse a parte corporum, oportet quod sit a parte intelligentiarum; et sic animae nobiles et ignobiles essent necessario diversarum specierum, sicut intelligentiae. — Error, quia sic anima Christi non esset nobilior anima ludae. »

(2) Voir *Opera D. Scoti*, t. IV, p. 668. *De Rerum principio*, qu. XXII, a. 1 : « Accipiendo autem nomen *quantitatis* largo modo, triplex accipitur *quantitas* in rebus; aliquando pro unitate, sive perfectione, et gradu naturae, et essentiae rei : secundum quem modum dicimus, quod illa res est major, quae habet verius et perfectius *esse* naturae et essentiae, ut angelus, quam homo; aqua, quam terra; aer, quam aqua; et sic ascendendo per gradus entium : et ista majoritas, vel minoritas talis quantitatis, non solum invenitur in una specie respectu alterius, imo in uno individuo respectu alterius. Propter quod dicitur inter articulos condemnatos, quod error est dicere quod *anima Christi non sit nobilior in naturalibus, quam aliae animae*, vel quod omnes animae sint aequales in naturalibus. »

L'amour naturel de Dieu

A l'occasion du VI[e] centenaire de la canonisation de S. Thomas d'Aquin, les Dominicains de la Province de France ont publié une suite remarquable d'études historiques et philosophiques sous le titre de *Mélanges Thomistes* (1). Le travail du P. Héris sur *L'amour naturel de Dieu*, bien que traité du seul point de vue métaphysique, entre plus spécialement dans le cadre de cette Revue.

« Aimer Dieu par-dessus toutes choses, déclare S. Thomas, est connaturel à l'homme » (I[a] II[ae], q. CIX, a. 3). Cet amour comporte, de toute rigueur, deux caractères qui font la difficulté du présent problème : il doit être nécessaire, parce qu'il est naturel, et conscient, parce qu'il est connaturel à l'âme pensante. Comment le péché peut-il, dès lors, faire dévier cette inclination originelle de l'homme vers sa fin, et comment l'oubli de Dieu est-il possible ? (p. 301.)

Le cas de l'Ange par rapport à Dieu fournit les éléments de la solution. Le péché naturel de l'Ange est impossible, parce que l'Ange voit sans ombre que Dieu seul est son *Tout* : il ne peut tomber qu'en désobéissant à un commandement proposé « dans l'obscurité de la foi ». Tombé, il ne peut haïr Dieu totalement : il aime l'être et la vie, et il voit que Dieu reste son être et sa vie comme étant leur cause ; il déteste son Créateur par les seuls effets voulus de Dieu qui s'opposent à son orgueil.

> « Séparé de Dieu, il hait Dieu de le tenir à jamais séparé de lui, mais cette haine est en quelque sorte un amour retourné : ce n'est pas la haine qui cherche à fuir son objet ; c'est la haine qui ne se console pas d'en être à jamais séparé ; l'Ange déchu aime Dieu, parce que, si j'ose m'exprimer ainsi, il le hait d'amour » (p. 305).

Le cas de l'homme est analogue, mais plus complexe. L'homme est aussi un être tombé. En cet état toutes les inclinations foncières de sa nature restent, et pour autant l'amour naturel de Dieu subsiste : « il demeure sous-jacent aux mouvements de l'appétit qui semblent le plus le contredire » ; mais, sans la grâce réparatrice, il ne peut se manifester parfaitement, aboutir à sa fin normale, soit parce que cette fin n'est que confusément connue, comme la cause est confusément connue dans l'effet — auquel cas l'amour de Dieu est également confus et pour une part inconscient, mais pas absolument — ; soit parce que, Dieu étant distinctement connu, la rectitude du vouloir est facilement infléchie et alors l'homme déteste Dieu — non pas comme auteur de tous les biens — mais comme auteur d'une loi qui contredit nos inclinations mauvaises ou punit nos péchés.

(1) Le Saulchoir, Kain, Belgique.